

# الشوكانية الوهابية

## تيار مستجد في الفكر العربي الحديث

د. عبد العزيز المسعودى

مكتبة مدبولى

# الشوكانية الوهابية

تيار مستجد في الفكر العربي الحديث

**مكتبة مدبولى**

**العنوان :** ٦ ميدان طلعت حرب – القاهرة
**تليفون :** ٥٧٥٦٤٢١ – **فاكس :** ٥٧٥٢٨٥٤
**البريد الإلكترونى :**

**WWW.madboulybooks.cominfo@madboulybooks. com**

**الكتاب : الشوكانية الوهابية**
**تيار مستجد فى الفكر العربى الحديث**
**المؤلف : د. عبد العزيز قائد المسعودى**
رقم الإيداع : ٥٨٤٤/ ٢٠٠٦
**الترقيم الدولى :** 7 - 607 - 208 - 977

**الطبعة الأولى : ٢٠٠٦م**

**عربية للطباعة والنشر**

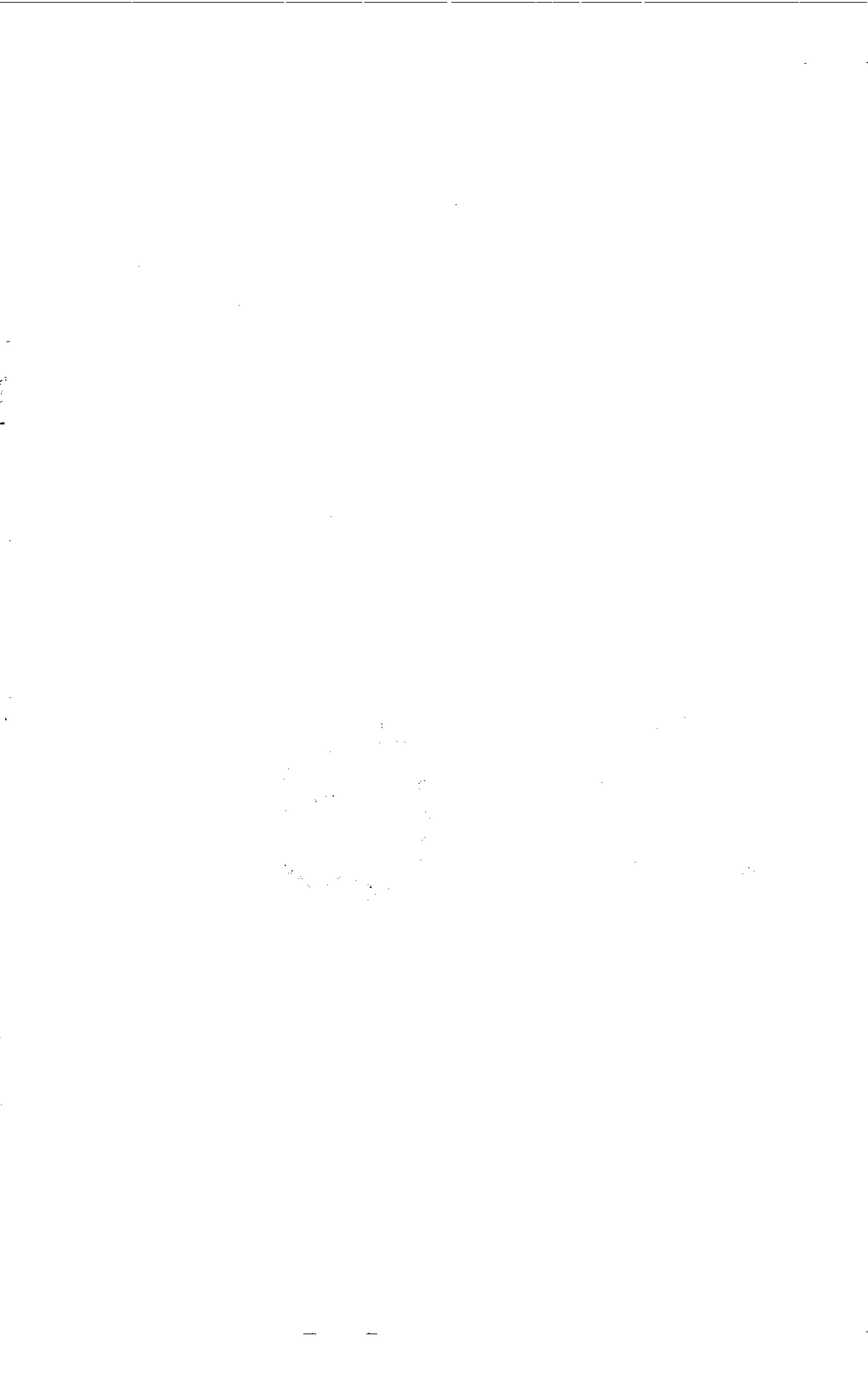
العنوان : ٧ & ١٠ شارع السلام – أرض اللواء – المهندسين
تليفون : ٣٢٥٦٠٩٨ – ٣٢٥١٠٤٣ – فاكس : ٣٢٩١٤٩٧

# الشوكانية الوهابية

## تيار مستجد في الفكر العربي الحديث

د. عبد العزيز المسعودى

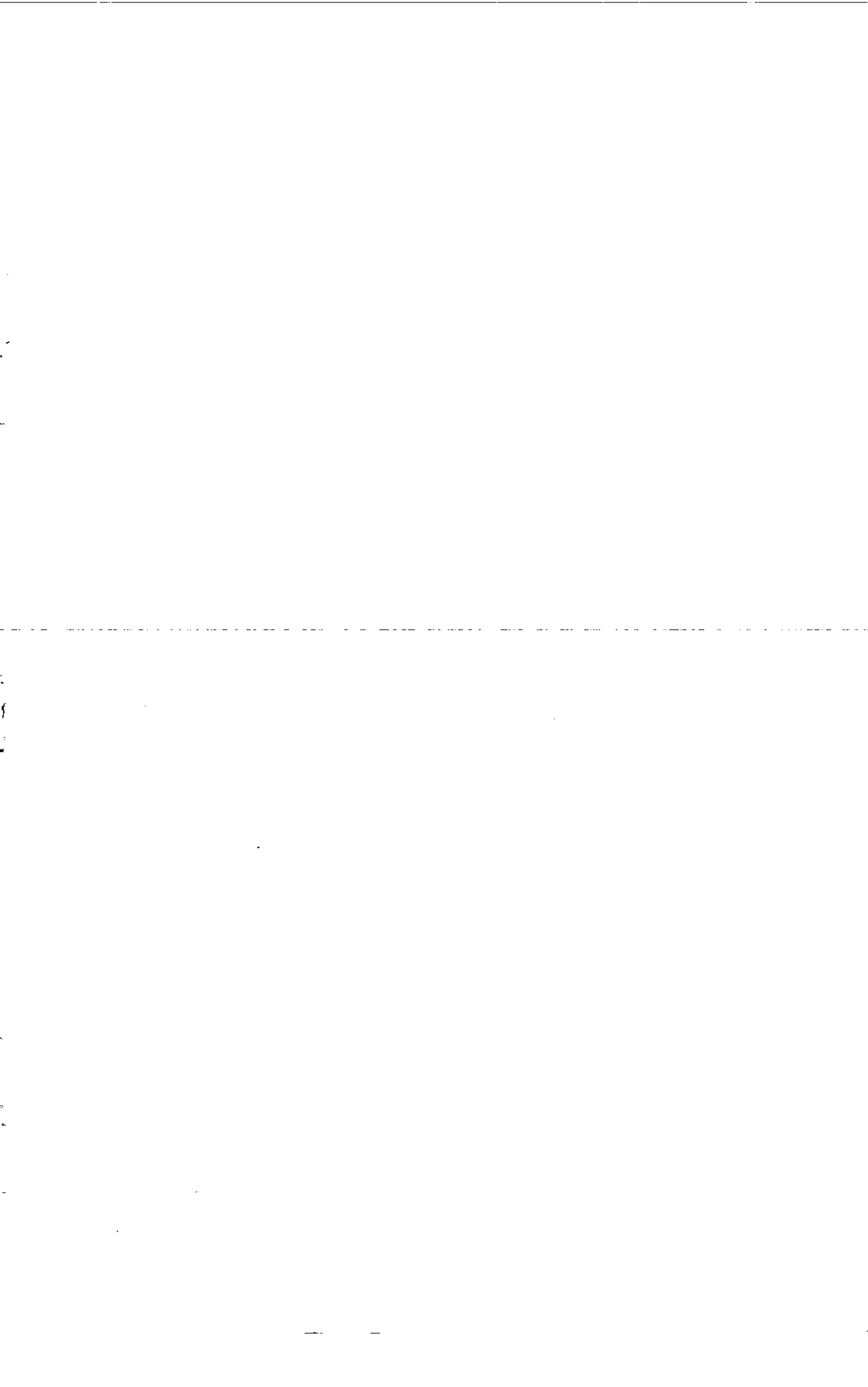
مكتبة مدبولى



# المحتــويات

## الإهـــداء :

إلى المجاهد الكبير عبد الرحمن بن أحمد بـــن مســـعود الكواكبي ، صاحب كتاب طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد في الذكرى المائة الأولى من رحيله .



# تـــوطـئـــة

اختمرت في ذهني فكرة إعداد مشروع كتاب جامعي في مجال تاريخ الفكر العـــربي الحديث ، من واقع التجربة في قاعات البحث مع طلبة الدراسات العليا بجامعـــة صـــنعاء (تمهيدي ماجستير) منذ مطلع الألفية الثالثة . لكن الفكرة ذاتها أُغتيلت في المهد ، لأسباب معروفة ومحسوبة، أوجزها بالعبارات التالية : في الآونة الأخيرة رفعت ســـلطة المعرفـــة في اليمن الموحد شعاراً كبيراً في محتواه "صنعاء عاصمة للثقافة العربية " ، بالنسبة لي لم يكـــن سوى شعاراً ضئيلاً في مضمونه الرامي إلى تكريس ثقافة الاستهلاك والعولمـــة الهابطـــة . هنالك لم يبق أمامي سوى خيار واحد ، هو البحث المضني عن ناشر عربي يفي بـــالغرض المطلوب ، دون الحاجة لاستئذان حاجب السلطان الثقافي وإملاءاته السياسية المغرضـــة . وقد وفقني الله في هذا المسعى بالعثور على ناشر عربي أصيل (مكتبة مدبولي) ، وصاحبها الطيب الحاج محمد مدبولي والذي تكفل بطباعة هذا الكتاب دون شروط مسبقة .

منذ ذلك التاريخ ، عقدت العزم على إعداد المادة التاريخية العلمية لموضـــوع بحثـــي هذا، في عامنا هذا ، تحت هذا العنوان : الشوكانية الوهابية تيار مستجد في الفكر العـــربي الحديث . ومن يقرأ فصل من فصول هذه الحياة السياسية العربية المتردية في زمننا الغراب هذا ، قطعاً سيواجه مشكلة عويصة في ترجمة أفكار أولئك النفر من الرواد الأوائل الذين اكتووا بنار السلطان ومقالب حاشيته . ومن يتفحص بالذات مصنفات شـــيخ الإســـلام محمد بن علي الشوكاني ، الذي عاصر بدوره دعوة الشيخ الفاضل محمد بن عبد الوهاب النجدي ، سوف يكتشف بيسر وسهولة أن الفكر العربي قبل وبعد عصر النهضة العربيـــة الحديثة المغيبة ، لا تزال تعبر عن واقع سياسي واجتماعي بائس يدعو للتشاؤم أكثر منـــه للتفاؤل ، كما نلمس ذلك جلياً في مقالات الشيخ المجتهد صالح بن المهدي المقبلي : العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ ، والمجاهد الكبير عبد الـــرحمن الكـــواكبي : طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد .

من هذه الزاوية ، تفترض هذه الدراسة أن الدعوتين "الشوكانية الوهابية" بالمقارنـــة لسائر التيارات الفكرية والاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية ، تيـــار مســـتجد في الفكر العربي الحديث ، أثبت عجزه في الوقت الراهن عن الوفاء بمفهوم الجهاد في سبيل الله على أكمل وجه. وكان البديل في المقابل، ظهور حركات إسلامية جهادية في الســـاحة ، نخص بالذكر منها حزب الله في لبنان ، وحركة حماس في فلسطين ، وأنصار السنة في بلاد الرافدين ، التي تجشم رجالها عبء الدفاع عن شرف الأُمة ومقدساتها في مواجهة الاقتحام الاستعماري الغربي لدار الإسلام .

فالوعي بالأزمة الحضارية "الجمود والتخلف" ، على أكثر من صعيد ، يعكس بطبيعة الحال عمق الأزمة المتمثلة في تعطيل العمل بشعيرة من شعائر الإسلام ، ألا وهو الجهـــاد . سبق ذلك الحدث العظيم ، تعطيل مبدأ الاجتهاد فضلاً عن تعطيل دور مؤسسة الخلافـــة الإسلامية ، تحديداً منذ أن أوصد فقهاء السلطان باب الاجتهاد في وجه طلبة العلم وأهله. وكانت الدعوات الدينية الإصلاحية التي ظهـــرت في القـــرنين الماضـــيين ، كالوهابيـــة والشوكانية والمهدية والسنوسية ، بمثابة احتجاج على الوضع المـــأزوم حينمـــا عجـــزت السلطنة العثمانية عن حماية بيضة الإسلام ، عشية قيام الحملة الفرنسية على بـــلاد مصـــر والشام في نهاية القرن الثامن العشر الميلادي . فالحملة ذاتها ـ الفرنسية ـ لا يمكن فصلها بأي حال من الأحوال عن المسارين العثماني والأوربي ، الأمر الذي يتطلب منـــا عـــرب المشرق وعرب المغرب إعادة النظر في مضمون الغزوة الاســـتعمارية علـــى المنطقـــة في مضمونها السياسي والثقافي ، من حيث كونها معلماً تاريخياً لا يمكن تجاهله لمـــن يريـــد دراسة معالم حركة النهضة العربية الحديثة المغيبة .

وما يشهده الوطن العربي في الحقبة المعاصرة من هزائم عســـكرية مذلـــة ونكبـــات سياسية متلاحقة ، بل ونهب منظم لثرواته الطبيعية ، وتبديد جنوني لطاقته البشرية ، أمـــر لا يمكن تصديقه من قبل رجل عاقل . وإذا كان الأمر الواقع كذلك ، فإن هذه الدراســـة سوف تغامر بطرح جملة من التساؤلات : ماذا بقي لنا من شعائر الخلافة الإسلامية بعـــد

سقوط السلطنة العثمانية ؟ ولماذا يماري نفر من العلماء بالقول مثلاً أن باب الاجتـــهاد لم يؤصد بعد ؟ وهل توقف بالفعل ذلك المدد من المجددين في الدين ؟

توصلنا هذه المداخلة إلى لب تلك المقالة القديمة : تجديد الفكر العربي في زمن أضحى فيه التفكير الحر ترف ذهني يتعلق بجماعة محدودة من الناس ، ممن يعرفون بفقهاء السلطان قديماً ، ودكاترة الرئيس حديثاً . فمنهم العالم المجتهد ، ومنهم العالم الجاهـــل ، ومنـــهم المثقف الملتزم والشاعر المنافق ، ومنهم التكنوقراط الذي يسير الأمور وفق هوى السلطان، وهو أشبه ما يكون برقاص الساعة المتحرك شمالاً ويميناً . كما تبدو الإجابة علـــى هـــذه القضايا المثارة ، بالنسبة لبعض الساسة المحترفين والدارسين المختصين ضرباً من الاستشكال الثقافي المستهلك ، منذ أمد بعيد ، تحديداً منذ ظهور تيار الجامعة الإسلامية وصاحبه السيد جمال الدين الأفغاني .

وعليه ، فإن الكتابة في مجال تاريخ الفكر العربي الحديث ، ناهيك عن الوسيط ، يعد دون أدنى شك ضرباً من المجازفة العلمية على أكثر من صعيد ، لمن لا يملك منـــهجاً ولا مصباحًا منيرًا يستهدي به في عتمة الليل العربي البهيم . وتكمن الخطورة هنـــا وهنـــاك ، ليس في كيفية التعامل مع المصادر والمراجع باختلاف توجهاتهـــا السياســـية والمذهبيـــة المتعارضة في مقالاتها ومباحثها، وإنما فيما يتعلق بالرد على الاستفهامات المثارة في ســـياق البحث والدراسة .

فكل محاولة جاهدة للتوصل إلى استنتاجات صحيحة "متفق عليها" ، ربما تتطلب من صاحبها وعياً تاريخياً بعمق المشكلة التاريخية ، ليس بالنسبة للـــدعوة الســـلفية الوهابيـــة فحسب ، بل لسائر الدعوات الدينية الأُخرى التي طرق أصحابها بقوة باب الاجتهاد شبه الموصد في أصقاع مختلفة من العالم العربي ، وبوجه خاص في بلاد اليمن . ومع اعترافنـــا بأهمية وقيمة الدعوة الشوكانية السلفية المنشقة أصلاً عن الدعوة الزيدية ، نعترف ضـــمناً بقيمة تجربة حزب الله في لبنان، بمعزل عن تجربة حزب الله في اليمن . وبالمثل نـــثمن دور

حركتي حماس والجهاد في فلسطين المحتلة ، التي أجبرت الكيان الصهيوني الاستيطاني علـــى الانسحاب من الأرض العربية المحتلة .

وإذا كانت الخلافات المذهبية في الماضي البعيد قد تجذرت بـــين الـــدعوة الوهابيـــة والسلطنة العثمانية حول الولاية العظمى وحمل لقب خادم الحرمين الشريفين عن جدارة ، فإن الدعوة الشوكانية قد واجهت معظلة من نوع آخر عندما اصطدم شيخ الإسلام بتيار الجمود المذهبي والتقليد في صنعاء اليمن ، الذي وجه إليه تهمة الـــرفض والخـــروج عـــن مذهب أهل البيت . حينه، كان مثل هذا الاتهام قد يؤدي بصاحبه إلى الموت بحد السيف. على إثر ذلك أصدر الشوكاني فتوى قضت بقتل خصومه وتعزيرهم بمباركة إمام العصر . وهذا الإجراء بحد ذاته ، كان أشبه ما يكون بجلد الذات في حضرة الإمام الذي فتح أمـــام شيخ الإسلام باب الجاه والشهرة للاستزادة بما يحتاجه إليه من عطاياه . في الوقت نفســه كان السلطان قد أغلق في وجهه كل آفاق الرؤيا الأُخرى ، فحرمه بذلك من تذوق طعم السلطة ، لكنه لم يحرمه من تذوق مقالبها خلال خمسة عقود من الزمن قضاها في خدمـــة أئمة آل القاسم .

وإلا كيف نفهم أن ينذر عالم بحجم الشوكاني نفسه هذا الزمن الطويل من عمره في خدمة أئمة آل القاسم ، الذين تعهد لهم بالمحافظة على السكينة والهـــدوء وعـــدم إثـــارة المشاكل في وجوههم ، واليمن يومه كان يعاني من ويلات مجاعات تاريخية ، بل وفســـاد مستشري يصعب تصويره في قرطاس ؟

لقد خفيت هذه المسألة وغيرها على بعض الدارســـين المهـــتمين بتـــراث الـــدعوة الشوكانية ، والتي كانت تؤصل لنفسها فقهًا مستقلاً (مذهبًا) بذاته لذاته عن فقه السلطة القاسمية ومؤسستها الإمامية . فالشوكانية المتدثرة تارة بمذهب أهل الكساء ، وتارة أُخرى بمذهب أهل السنة والجماعة لم يكن يهمها من أمر مذهب العترة شـــيء ســـوى حمايـــة مصالحها الذاتية من تعديات تيار العدنانية المدعوم بقوة العصبية القبلية ، تحديـــداً قبائـــل حاشد وبكيل جناحي الإمامة . وقد استطاع شيخ الإسلام الشوكاني بالتعاون والتنســـيق مع إمام العصر المنصور علي إدارة الصراع بين تيار التسنن (القحطـــاني) وتيـــار التشـــيع

(العدناني) المتصارعين على السلطة والثروة ، من خلال تقديم صيغة موازية "فقه السـنة " للصيغة الرسمية "فقه العترة " ، وهو يشغل منصب الوزير الأول والقضاء الأكبر ، كواحد من أهم المراكز التنفيذية والتشريعية بعد منصب الإمام .

تكشف ازدواجية القاضي محمد الشوكاني هذه عن تداخل وتـدافع رؤى فقهيـة ومواقف سياسية على نحو مثير للدهشة ، بالنسبة لمن أراد تقصي مسار حياته وعصـره ، وبوجه خاص آراؤه وفقهه ، بمعزل عن مقالة "الإمام الشوكاني رائد عصـره " . ففـي الوقت الذي يرسم فيه السلطان (إمام العصر) للفقيه (شيخ الإسلام) آفاق حركة ثقافيـة مفتوحة على شتى أنشطة المجتمع السياسي ، فإنه في نفس الوقت يقيد حركته ضمن حدود شرعية متعارف عليها ، لا تستطيع بأي حال من الأحوال تجاوز حدود الشرعية السياسية، أي مفهوم شرطية البطنين باعتباره أصـلاً من أصول الدين الخمسة لدى معتزلة الـيمن . ولا يتوقف الأمر معه عند هذا الحد ، فالوزير الأول في مناسبات عديدة لا يتـورع عـن مهاجمة الهادوية والجارودية في مجالسه ومقالاته ، ووصفهم بأشنع العبارات دونما يتحـرك ساكن للإمام المنصور بالله علي المعروف بتعطشه لسفك دماء العلماء ، والتنكيل بوزرائه وتصفية أبناء عمومته الأقربين جسدياً لمجرد الشك في ولائهم.

وهكذا يبدو الكلام عن فتح باب الاجتهاد ، كان مجرد شعار سياسي لإيهام عامـة الناس وخاصتهم بأن دور شيخ الإسلام لا يقتصر على تخليص البلاد من الجمود المـذهبي والتقليد المذموم فحسب ، بل ويتعداه إلى إحياء الكتاب والسنة ومكافحة البدعة وأهلها . فضلاً عن إحياء مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمستوياته الثلاثة في بلاد العربيـة السعيدة وأرض الحكمة والإيمان. وهذا القول فيه نظر إذا ما أدركنا أن القاضي الشوكاني كان كعادته منذ نعومة أظفاره يلجأ أحياناً إلى مبدأ "التقية" ، وأحياناً أُخرى إلى أسلوب التورية الفقهية ، رغم إعلانه مراراً وتكراراً تنصله كلية عن مذهب أهل العدل والتوحيد ؛ وبالتالي إعلان انتماءه إلى مذهب السنة والجماعة !

من هذه الرؤية الموضوعية لتيار الشوكانية القحطانية السلفية ، نشأت مباحث هــذه الدراسة المتنوعة ، وفي مقدمتها إشكالية الخلافة الإسلامية ، وتطورها من خلافة راشـدة

إلى دولة أموية وخلافة عباسية ، ثم تحولها في الأزمنة المتأخرة إلى سلطنة عثمانية تسعى إلى إحياء مؤسسة الخلافة الإسلامية والتي عرفها بعض الفقهاء المجتهدين بـــ "خلافة الضرورة". فالدعوة الشوكانية، مثلاً كرست برنامجها الإصلاحي لمكافحة الجمود التقليد آفة العصر، في حين أولت الدعوة الوهابية جل اهتمامها لإحياء الكتاب والسنة طبقاً لخطـــاب ديـــني محافظ يشترط على الرعية تقديم الولاء والطاعة لولي الأمر في كل الأحوال دون منازع .

وبالرغم من التعارض المذهبي ، مثلاً بين الدعوتين الشوكانية والوهابية من جهـــة ، والدولتين السعودية والقاسمية من جهة أُخرى ، فقد اندفع قلة من العلماء المنتسبين للتيـــار الزيدي المتفتح على أهل السنة والجماعة إلى الإشادة بمبادئ الدعوة الســـلفية التوحيديـــة وصاحبها . وكان السيد محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني في مقدمة علماء الزيدية الذين رفدوا الدعوة بأبيات مادحة ، نذكر منها قوله : (سلام على نجدٍ ومن حل في نجدِ ــ وإن كان تسليمي على البعد لا يجدي) . لكن هذا المديح والإطراء سرعان ما تحول إلى هجـــر ومنابذة : (رجعت عن النظم الذي قلت في النجدي ــ فقد صح لي عنه خـــلاف الـــذي عندي) .

ومن هذا الباب ــ باب الموالاة والمنابذة ــ وصل الخلاف بين حنابلة نجـــد وزيديـــة صنعاء اليمن إلى حد القطيعة ، بل وتكفير الخصوم بإباحة دمائهم وأموالهم . وهذا أمـــر مجافي لمنطق العقل وقانون الشرع . وبقدر ما كان الخلاف القائم بين سلطان نجد وإمـــام صنعاء خلافاً مذهبياً ، فقد كان الخلاف في جوهره خلافاً سياسياً محظاً ، عندما حاول آل الشيخ (القلم) وآل سعود (السيف) توهيب الناس وسعودتهم . هنالـــك عـــارض شـــيخ الإسلام الشوكاني المد السعودي ، بصفته الوزير الأول في البلاط القاسمي ، ومـــن قبلـــه تراجع ابن الأمير الصنعاني عن تقديم الدعم والمؤازرة للدعوة الوهابية في لحظات الشـــدة والعسر !

على هذا المستوى من التحليل العام لتلك العلاقة الشائكة بين الدعوتين الشـــوكانية والوهابية من جهة ، والدولتين القاسمية والسعودية من جهة ثانية ، نحاول بعون الله وقدرته الدلو بدلونا في هذه المسألة بتقديم قراءة تاريخية فاحصة لمجريات الحياة السياسية والفكريـــة

في العصر الحديث ، وأثرها البين على مجريات الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، بمعزل عـن المؤثرات الداخلية والضغوط الخارجية حول : ماذا ندرس في معاهدنا وجامعاتنا ؟ ومـتى يطلق مدفع رمضان بارودة ليتناول المسلمون طعام الإفطار ؟ وعلى أي جنب ينام رعايـا السلطان ؟

بهذا المعنى ، يكون الخوض في تيارات التجديد في الفكر العربي الحديث هـو نفـس الخوض في سائر الاتجاهات الدينية والسياسية، وبوجه خاص السلفية التوحيدية "الوهابية"، وبوجه أكثر خصوصية الشوكانية القحطانية "الزيدية" . وهو أيضاً يـدفعنا للخـوض في سائر الدعوات الدينية التأصيلية كالمهدية والسنوسية من جهة ثانية ، والحركات الحداثيـة المقتبسة من الغرب كالطهطاوية والتونسية والجامعة الإسلامية من جهـة ثالثـة ، علـها تساعدنا في الكشف عما تنطوي عليه هذه المشاريع الإصلاحية من أفكار ومواقف قابلـة للدحض والمناقشة ، كونها ليست نصوصًا مقدسة ترقى بأصحابها إلى مسـتوى الكتـاب والسنة ، وإلى مستوى الأولياء الصالحين !

ومن هنا تأتي أهمية هذه الخربشة التاريخية كمساهمة منا في رصـد معـالم الحيـاة السياسية والفكرية العربية في العصر الحديث . وكان بحثنا هذا ثمرة لجهد مضن اسـتغرق منا وقتًا من الزمن قضيناه في الدرس والمحاضرات بكلية الآداب بجامعة صنعاء ، مستفيدين من الملاحظات القيمة التي وردت إلى مسامعنا من الزملاء في المهنة الذين قضوا نحبـهم ، واستفسارات بعض الطلاب الجادة . وبدوري أنقل خالص شكري للجميع بوجه عـام ، وتقديري الخاص لذلك الجندي المجهول سكني الحرة أم أيمن ، التي هيأت المناخ المناسب لي في لحظات الشدة والرخاء ، فأنجزت هذا العمل قبل الرحيل إلى خالقي الذي سـيميتني ثم يحييني ، وثقتي به عز وجل عظيمة ، أدعوه وأتضرع إليه حسن مئاب. وخـاتم قولنـا إن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الخلق أجمعين .

**عبد العزيز بن قائد سيف المسعودي**
**صنعاء ، مايو ٢٠٠٥م**
**ربيع الآخر ١٤٢٦هـ**

# مدخل نظري

# إشكالية الخلافة الإسلامية

## الأصل والتطور :

برزت أزمة الخلافة بين المهاجرين والأنصار على إثر وفاة النبي محمد صلى الله عليــه وسلم بين ظهرانيهم عن عمر ناهز الثلاثة والستين عاماً قضى معظمه في الدعوة بمكة سراً وعلناً ، حتى تاريخ رحيله إلى الرفيق الأعلى بالمدينة المنورة بعد أن تمكن من إرساء معـــالم الدولة الإسلامية . وكان موضع الخلاف في منشأه يجسد مطمحًا شرعيًا من يتولى زمـــام الأمة في غياب الحبيب المصطفى ، بمعزل عن بيان " منا أمير ومنكم أمير " . يومها احتدم الخلاف حول مقولة "الأئمة من قريش " ، عندما احتج نخبة من الصحابة في سقيفة بـــني ساعدة على قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه في جعل الخلافة في تيم وعدي دون سائر قريش . فبنو هاشم بزعامة الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، كان أولى الصحابة بها نظراً لغزارة علمه بكتاب الله وسنة رسوله من جهة ، ونظراً لقرابته من بيت النبي مـــن جهة أُخرى . وهذا أمر لا يختلف فيه اثنان من الصحابة .

غير أن الفاروق عمر رضي الله عنه ، كان قد عقد العزم على استئثار قريش بالخلافة في لقاء السقيفة . حينه كان ابن أبي طالب قد تنحى جانباً هـــو وعمـــه العبـــاس بـــن عبد المطلب ومن معهم من بني هاشم ورهط من الصحابة ( المهاجرين والأنصار ) ، الذين أبوا مبايعة أبي بكر الصديق . وقد سجل علياً احتجاجه : " أنا أحق بهذا الأمر مـــنكم ، لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي ، أخذتم هذا الأمر من الأنصار ، واحتججـــتم علـــيهم بالقرابة من النبي صلى الله عليه وسلم ، وتأخذونه منا أهل البيت غصباً ؟ وأردف قائلاً : " ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمـــد مـــنكم ، فـــأعطوكم المقادة، وسلموا إليكم الإمارة ، وأنا أحتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصـــار ،

نحن أولى برسول الله حياً وميتاً فأنصفونا إن كنتم تؤمنون وإلا فبوءوا بالظلم وأنتم تعلمون". [1]

وجاء رد الفاروق متهدداً ومتوعداً : " إنك لست متروكاً حتى تبايع ، فقال له علي: احلب حلباً لك شطره ، واشدد له اليوم أمره يردده عليك غداً .. والله يا عمر لا أقبل قولك ولا أبايعه .

فقاله له الصديق : فإن لم تبايع فلا أكرهك .

فقال أبو عبيدة بن الجراح مخاطباً علياً : يابن عم إنك حديث السن وهؤلاء مشيخة قومك ، ليس لك مثل تجربتهم ومعرفتهم بالأمور .. فأنت لهذا الأمر خليق وبه حقيق في فضلك ودينك ، وعلمك وفهمك ، وسابقتك ونسبك وصهرك ." [2]

إن قرار عمر بحصر الخلافة في تيم وعدي أثار حفيظة الإمام علي ، الذي أبدى موقفاً متصلباً ، بقوله : " الله يا معشر المهاجرين ، لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره وقعر بيته .. لنحن أحق الناس به لأنا أهل البيت ، ونحن أحق بهذا الأمر منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله ، الفقيه في دين الله ، العالم بسنن رسول الله ، المضطلع بأمر الرعية ، المدافع عنهم الأمور السيئة ، القاسم بينهم بالسوية ، والله إنه لفينا ، فلا تتبعوا الهوى فتضلوا عن سبيل الله ، فتزدادوا عن الحق بعداً . " [3]

ومن يتأمل نص خبر السقيفة في أُمهات المصادر يتضح له أن نظرية الخلافة الإسلامية لم تقم أساساً على مبدأ الشورى ، وإنما قامت على أساس العصبية والغلبة . فالمؤسسة الخلافية ، منذ نشأتها الأولى برزت إلى حيز الوجود كرياسة دنيوية استأثرت بها بطون محدودة من قريش . إذ تذكر الروايات التاريخية أن أبا سفيان قال ذات مرة مخاطباً عشيرته الأقربين : " يا معشر بني أمية إن الخلافة صارت في تيم وعدي حتى طمعت فيها ، وقد

---

(١) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبه الدينوري : الإمامة والسياسة ، ج١ ، ص ١٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩ .

(٣) المصدر نفسه .

صارت إليكم فتلقفوها بينكم تلقف الصبي الكرة : فو الله مامن جنـــة ولا نـــار . " [4]
ويذهب عمر إلى القول نفسه بأن بيعة أبي بكر "كانت فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه . " [5]

ومن هنا نستطيع أن نفرز اتجاهين لدى الفقهاء والمؤرخين : الأول يرى أن الحديث الشريف ( الأئمة من قريش ) ينسجم مع الآية الحكيمة ﴿ **إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُـــمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً** ﴾ . [6] فاذا اجتمعت طهارة المولد ورفعة الشرف مع صفة العلم والهداية، كان عقلاً ترجيح الأفضل على المفضول . فالرواية نفسها ترد في صحيح البخاري عن جابر بن سمرة ، قال : سمعت رسول الله (ﷺ) يقول : يكونوا اثنـــا عشر أميراً ، فقال كلمة لم أسمعها فقال أبي : كلهم من قريش . ونجد في نهـــج البلاغـــة شرحاً مبيناً لمعنى الأئمة من قريش . يقول الإمام علي : " أن الأئمة من قريش غرســـوا في هذا البطن من هاشم ، لا تصلح على سواهم ولا يصلح الولاة من غيرهم . " [7]

أما الفريق الثاني ، فكان يرى أن الخلافة نتيجة للصراعات والمشـــادات العنيفـــة في سقيفة بني ساعدة قد آلت إلى بني أمية ، بحد السيف . وهكذا اتخذت الخلافـــة مجـــرى معاكساً لمفهوم الشورى في الإسلام . فمن الصحابة من امتنع عن تقديم البيعة لأبي بكـــر ( سعد بن عبادة ) فقتل في عهد عمر ، ومنهم من تصدى لها بالحجة الدامغـــة . فلمـــا انتهت إلى علي أنباء السقيفة ، قال : ما قالت الأنصار ؟

قالوا : قالت منا أمير ومنكم أمير .

قال : فهل احتججتم عليهم بوصية الرسول (ﷺ) بأن يحسن إلى محسنهم ويتجاوز عن مسيئهم؟

---

(٤) انظر كلاً من : أبو جعفر محمد بن جرير الطبري : تاريخ الأمم والملوك ، ج٤ ، ص ١٣٧ ، وعز الـــدين علي بن الأثير: أسد الغابة في معرفة الصحابة ، ج٥ ، ص ١٤٩ .

(٥) المصدر نفسه .

(٦) القرآن الكريم : سورة الأحزاب ، الآية (٣٣) .

(٧) سليمان بن إبراهيم القندوزي : ينابيع المودة ، ج٣ ، ص ١٠٥ .

قالوا : وما في هذا من الحجة عليهم ؟

فقال : بلى لو كانت الإمارة فيهم لم تكن الوصية بهم . فماذا قالت قريش .

قالوا : قالت نحن شجرة الرسول (ﷺ) .

قال : احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة .[8]

ومثلما نشب الخلاف بين المهاجرين والأنصار ، التبس الأمر أيضاً على الفقهاء والمؤرخين ، الذين ذهبوا مذاهب شتى في تحديد ماهية الخلافة واستحقاقها ، مما حفز بعضهم إلى إفراد أبواباً وفصولاً مستقلة في مصنفاتهم . فالشهرستاني في دائرة معارفه المختصرة للأديان والمذاهب والفرق ، يردد مثل هذه المقولة الفقهية: "ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة " .[9] ونفس الكلام ، يتكرر طرحه في أدبيات الشيعة الإمامية: "من مات و لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية " .[10] وبالمثل غدت رؤية فقهاء الجمهور للخلافة الراشدة مثالية مقدسة باعتبارها امتداداً لعصر النبوة . لكن التشيع لمذهب آل البيت لم يعد ظاهرة سياسية فحسب ، بل عقيدة ومبدأ ، تحديداً منذ اغتصاب يزيد بن معاوية الخلافة على إثر مقتل الإمام الحسين بن علي في كربلاء .[11]

لقد تطورت قضية الخلافة الراشدة ، أو الإمامة العظمى من مجرد خلاف عارض نشب بين المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة ، إلى نزاع طال أمده بين شيعة الإمام علي ومعارضيه من الصحابة . فمنهم من شكك في شرعية خلافة الشيخين وعثمان رضوان الله عليهم، ومنهم من تمسك بإمامة أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه ، نظراً لعلمه وورعه وقرابته من بيت النبوة .[12] وعليه ، يذهب شيعة علي إلى القول إن أبا بكر

---

(٨) عز الدين عبد الحميد بن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، ج٦ ، ص ٣ .

(٩) أبو الفتح محمد الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ، ص ٢٢ .

(١٠) علي مبروك : النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ محاولة في إعادة بناء العقائد ، ص ١٤٢ .

(١١) أحمد أمين : فجر الإسلام ، ص ٢٧٤ .

(١٢) المصدر نفسه .

وعمر تباطأ في تنفيذ تعاليم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أيام معدودة في تسيير بعثـــة أسامة بن زيد ، حتى لا يخل الجو لابن أبي طالب في دار الهجرة.[١٣] في الوقت نفسه كان الإمام علي قد تردد كثيراً في تقديم البيعة للشيخين لاعتقاده أنه كان أولى بالأمر منهم.[١٤]

أما الرواية الأُخرى القائلة بأن الخليفة الراشد عمر كان قد منع القلم والـــدواة عـــن الحبيب المصطفى (ﷺ) لحظة احتضاره ، فلا غبار عليها . يذكر حبر الأُمة عبد الله بـــن عباس أن الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، قال : " ائتوني بدواة وقرطاس أكتـــب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً . فقال الخطاب : " أن الرسول يهجر ، وقـــال : حســـبنا كتاب الله " .[١٥] وقد فهم الأنصار قول عمر " وقد دفت دافة منكم يريدون أن يختزلونا من أصلنا . ومعنى ذلك أن كلاً من المهاجرين والأنصار كان يدرك أن الطرف الآخر يريد أن يختزله ويصفيه .. وكانت وفاة النبي مناسبة أسفر فيها كل عن رأيه ، وكان ذلك على وجه التحديد بسبب الإمارة ، أي الرياسة الدنيوية " .[١٦]

وإذا كانت الخلافة الراشدة ، كما تذكر الروايات المتواترة عن نفر مـــن الفقهـــاء والمؤرخين الأقدمين والمحدثين أن الخلافة الراشدة ، كانت بمثابة العصر الذهبي في تـــاريخ الإسلام . فما هي الأسباب الكامنة وراء الخلافات العنيفة بين المهاجرين والأنصار ، والتي أودت بحياة ثلاثة من الخلفاء ( عمر وعثمان وعلي ) رضوان الله عليهم ، وبعدد غفير من حفظة القرآن الكريم ؟ وهل كانت قضية ( الخلافة ) أمر إلاهي ، أم أنها نابعة من اجتهاد أرضي ؟ وما موقف علماء المسلمين من مثل هذه الظاهرة التاريخية : مؤسسة الخلافـــة أو بتعبير آخر الإمامة العظمى ؟

---

(١٣) قارن بين وجهتي نظر ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة ، ج١ ، ص ٥٤ ، ومقدمة ابن خلدون ، ص ٢١٨ .

(١٤) المصدر نفسه .

(١٥) انظر صحيح البخاري : ج١ ، ص ٥٤ و ١١٤ ، ومسند أحمد ، ج١ ، ص ٢٢٢ و ٣٢٥ ، وطبقات ابن سعد : ج٢ ، ص٢٤٢ ، وأبو الفداء إسماعيل بن كثير : البداية والنهاية ، ج٥ ، ص ٢٢٧ .

(١٦) محمد سعيد العشماوي : الخلافة الإسلامية ، ص ١٠١ .

أما الغايات والمقاصد من وراء تعميم هذا الاصطلاح ( الخلافة الراشدة ) ، فقد جاء منسجماً تماماً مع النص القرآني ﴿ **ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلاَئِفَ فِي الأَرْضِ مِن بَعْــدِهِم لِنَنظُــرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ** ﴾[17] فالخلفاء الراشدون كما تجمع المصادر هم جماعة تلــي الأمــر بعــد الرسول (ﷺ) ، بحسب التسلسل التاريخي : أبو بكر وعمر وعثمان وعلي . فتاريخيــاً لم يكن اسم الخليفة متداولاً في عصر الرسول (ﷺ) بمعناه الاصطلاحي إلا في شخص الإمام علي . وكان أبو بكر قد سمى نفسه "خليفة رسول الله وكتب بذلك إلى الأطراف " [18] وبالمثل أطلق عمر على نفسه " خليفة خليفة رسول الله ، فعــدلوا عــن تلــك العبــارة لطولها". [19]

والمرجح أن تسمية ( أمير المؤمنين ) قد عرف بها خلفاء الرســول (ﷺ) مــن دون استثناء . لكن الإمام علي وولديه الحسن والحسين احتفظوا بلقب ( إمام ) تعظيماً لشأنهما كونهما ينحدران من بيت النبوة . وقد ثبت أن علياً كان هو الخليف الوحيد الذي يــردد القول : "سلوني عن كتاب الله فإنه ليس من آية إلا وقد عرفت بليل نزلت أم بنــهار في سهل نزلت أم جبل" [20] ، دليل قاطع على إحاطته بعلوم القرآن . وهكذا خصوا علياً باسم الإمام نعتاً له بالإمامة التي هي أُخت الخلافة ، [21] في محاولتهم الدفاع عن أحقيتــه بها ، وعن أهلية أئمة آل البيت في قيادة الأُمة .

### تعريف مصطلح الخلافة :

إن الخلافة كمصطلح ديني ورد ذكرها في القرآن الكريم ( الكتــاب ) والحــديث النبوي (السنة) ، أكثر من مرة ، قبل أن يطرأ على المصطلح ذاته ( إمامــاً ) ، و ( أمــير

---

(١٧) القرآن الكريم : سورة يونس ، الآية ( ١٤ )

(١٨) أحمد بن حجر الهيثمي : الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة ، ص ٩٠ .

(١٩) تاريخ السيوطي ، ص١٣٧ ، نقلاً عن إدريس الحسيني : الخلافة المغتصبة أزمة تاريخ أم أزمة مــؤرخ ، ص ٥٦ .

(٢٠) القندوزي : ينابيع المودة ، سبق ذكره ، ص ٦٨ .

(٢١) انظر مقدمة ابن خلدون ، سبق ذكره ، ص ٢٥١ .

مؤمنين ) و(سلطان) في النصوص الفقهية والمصادر الإسلامية الأُخرى بمعناه القرآني الأصلي ، تغييراً عميقاً في العصرين ـ الوسيط والحديث . [٢٢] ولتبيان المعاني الأصلية وما تفرع عنها من مصطلحات ومفاهيم ، نعيد الكرة ثانية لمراجعة الموضوع ذاته ـ مؤسسة الخلافة الإسلامية ـ من منظور تاريخي ، نرمي من ورائه إلى توضيح ما التبس حول المصطلح ومسمياته المختلفة ، بل وتطبيقاته في مختلف الأزمنة والأمكنة .

تشتق كلمة « خلافة » من الفعل الثلاثي (خلف) ، كأن نقول فلاناً جعله خليفة عليهم، أو استخلف فلاناً أي جعله خليفة له . وتجمع المصادر حول هذه النقطة بالذات أن الرسول صلى الله عليه وسلم ، أثناء إقامته بالمدينة المنورة ( يثرب ) كان بين الفينة والأُخرى يستخلف فيها أحد الصحابة كلما غادرها في غزوة أو سرية . وممن استخلفهم كان الصحابي عمرو بن مكتوم وأبا ذر الغفاري والإمام علي بن أبي طالب . وهذا الاستخلاف أشبه ما يكون بالإنابة المحددة ـ زماناً ومكاناً ـ أثناء غيابه عن مجتمع المدينة، فيتولى الشخص المستخلف رعاية شئون أُسرة النبي وإقامة الصلاة وغيرها . [٢٣]

ومن هذا المنطلق يمكن القول بأن "الخلافة" عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين يوصي أحدهما الآخر القيام مقامه في غيابه . و "الخالف" هو الذي يقعد بعد ذهابك ومؤنثها الخالفة. والخلافة هي الإمارة ، أو النيابة عن الغير ، أي الإمامة . [٢٤] وهذا الكلام جرى تأكيده على لسان الخليفة الراشد أبو بكر الصديق ، عندما دنى منه أعرابي ، وهو يتبوء منبر الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، فبادره بالسؤال ، قائلاً :

- أنت خليفة رسول الله ؟

(٢٢) تنبه عدد من الدارسين العرب لمظاهر القصور في فهم الناس لمصطلح الكتاب والسنة وما تحدثه النظرة الأوروبية المركزية من لبس وغموض تجاه هذه المصطلحات الفقهية في الوعي الإسلامي المعاصر . انظر كلاً من زكي محمد إسماعيل: نحو علم اجتماع إسلامي ، ص ٧٤-٧٥ ، ومحمد جابر الأنصاري : التأزم السياسي عند العرب وسوسيولجيا الإسلام ، ص ١٥٣ وما تليها .

(٢٣) العشماوي : الخلافة الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ٩٧ .

(٢٤) انظر باب خلف في مجلد المنجد في اللغة والأدب والعلوم ، ص ١٩٢ .

- الصديق : لا .
- الأعرابي : فما أنت ؟
- الصديق : أنا الخالفة بعده ، أو قال ثانية: أنا خالفة ولست خليفته ، بمعنى أن (أبو بكر) تلى النبي في الزمان ، لكنه ليس بدلاً عنه وخلفاً منه . [٢٥]

ينطوي مسمى خليفة ( الجمع خلفاء ) إذن على معنيين ، أحدهما لغوي والثاني اصطلاحي . فمفهوم الخلافة ، أو الولاية كما بينها الفقيه الماوردي ( ت٤٥٠هـ / ١٥٠٨م ) "بأنها موضوعة الخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا " . [٢٦] أما المؤرخ ابن خلدون ، فيرى أن القائم بأمرها هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها بمقتضى التكاليف الشرعية رعاية منه لمصالحهم في العمران البشري ، والقائم بها يدعى خليفة وإماماً . [٢٧]

وهكذا أضحى مصطلح خلافة مرادفاً لنفس المصطلح " إمام " و" أمير مؤمنين" ، في مجمل الخطاب الديني وموجهاته السياسية العقدية قديماً وحديثاً ، كما سيرد في الشواهد التاريخية. حيث لم تعد الإمامة العظمى أو بالأحرى إمارة المؤمنين حكراً عقدياً على أئمة آل البيت أنموذجاً لنظام الحكم يحتذى به ، منذ تنازع صحابة الرسول (ﷺ) أمر قيادة الأُمة. وهكذا لم تعد مقالة "منا أمير ومنكم أمير " مستساغة لدى سادة قريش ووجهائها، الذين حسموا الصراع على السلطة لصالح الغلبة والعصبية ، بمعزل عن منطق الإجماع والشورى . فقد خشيا الشيخان ( أبو بكر وعمر ) أن يختزل الأنصار المجتمعون في السقيفة حول شخص سعد بن عباده، فحاولا قطع الطريق عليه كما فعل بني أمية مع الإمام الجليل علي بن أبي طالب كرم الله وجهه.[٢٨] لهذا السبب تمنع نفر من الصحابة

(٢٥) إدريس الحسيني : الخلافة المغتصبة ، سبق ذكره ، ص ٥٦ .

(٢٦) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، ص ٥ .

(٢٧) انظر مقدمة ابن خلدون ، ص ١٩٠ وما تليها .

(٢٨) العشماوي : الخلافة الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ١٠١ .

تقديم البيعة لأبي بكر ، حينه لولا تهديد عمر بحرق دار فاطمة الزهراء ، أخذ يحث الصديق على انتزاع البيعة عنوة من ابن عبادة ، بقوله " لا تدعه حتى يبايع " . وفي عهـــد عمـــر تعرض زعيم الأنصار لعملية اغتيال في بلاد الشام ، وشيع يومها خـــبر مفـــاده أن الجـــن قتلوه.[٢٩]

إذا ما تجاوزنا المعنى الفقهي ، أو الاصطلاحي لمعنى الخليفة أو الإمام ، إلى المفهـــوم السياسي لمغزى الرئاسة ، يتضح لنا أن جوهر الخلاف بين القوم كـــان حـــب الرئاســـة والتمسك بها، تماشياً مع الحديث الشريف "خياركم في الجاهلية ، خياركم في الإسلام " ، والحديث الآخر "الأئمة من قريش " . وقد أوجز ابن خلدون الفقيه والمـــؤرخ المخضـــرم مفهوم الخلافة على نحو رمزي : "مقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثـــار الغضـــب والحيوانية ، وكانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق مجحفة بمن تحت يده مـــن الخلق في أحوال دنياهم لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طـــوقهم مـــن أغراضـــه وشهواته " .[٣٠] ويذهب ابن تيمية إلى أبعد من ذلك في قوله أن الخلفاء والأئمـــة هـــم " نواب الله على عباده " .[٣١]

وقد كانت الاحوال السياسية في خلافة علي مهيأة لانتقال الإمارة إلى خصمه اللدود معاوية بن أبي سفيان . وبهذه الطريقة أضحت الرئاسة بموجبها وراثية ، أي انقلبت الخلافة إلى ملك عضوض . فالخلافة الراشدة المبنية على الشورى لم تدم سوى ثلاثين سنة ، بدءاً بسنة ٤١هـ/ ٦٦١م ، حيث جرت تغييرات جوهرية عديدة كان من أهمها وضع قريش يدها على مقاليد السلطة والحكم إلى معاوية وولده يزيد ، واصطباغ الفرقة بالطابع الرسمي بين بني أمية وبني هاشم. وهما أمران أديا في النهاية إلى زوال الخلافـــة الأمويـــة ، وقيـــام

(٢٩) للتأكد من بطلان الحدث راجع تاريخ الطبري ، ج ٣ ، ص ٢٢٢ و ابن الأثير : الكامل في التـــاريخ ، ج٢ ، ص٣٣١ .

(٣٠) عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة ، سبق ذكره ، ص ٢١٠ .

(٣١) تقي الدين بن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، ص ١٩ .

الخلافة العباسية ، ممثلة بأتباع محمد بن الحنفية جنباً إلى جنب مع الخلافة الفاطمية ، ممثلـة بجعفر بن محمد الصادق .[٣٢]

وهكذا شاع استعمال المصطلح الفقهي للخلافـة والإمامـة في مشـارق الأرض ومغاربها، منذ تاريخ تفكك الخلافة العباسية . يعود ذلك إلى عـام ١٣٨هـ / ٧٥٦م عندما أفلت الأمير عبد الرحمن الداخل ( صقر قريش ) من المذبحة التي لحقت بأُسـرته ، واستقر به المقام في أسبانيا (الأندلس) ، حيث أقام هناك إمارة أموية منفصلة عن الخلافـة العباسية .[٣٣] على إثر ذلك ، تعددت الخلافات (المفرد خلافة ) في بغـداد والقـاهرة واستانبول وغيرها ، واختزلت الخلافة الإسلامية في مسميات عدة ، نذكر منها المسميات التالية:

- الخلافة الراشدة : خليفة رسول الله ، وصي النبي ، وأمير المؤمنين .
- الخلافة الأموية : الخليفة أو أمير المؤمنين .
- الخلافة العباسية : الخليفة السفاح والمنصور والمهـدي والهـادي والرشـيد والأمـين والمأمون.. ألخ.
- الخلافة الفاطمية: الخليفة المهدي والقائم والمنصور والمعز والعزيز والحاكم بأمر الله..ألخ.
- الخلافة العثمانية : الفاتح وخليفة المسلمين وخاقان البرين والبحرين وحامي الحـرمين الشريفين .

لقد خدمت هذه الألقاب الدينية أصحابها في تحقيق مآربهم الدنيوية ، كما هو الحال في سائر الخلافات الإسلامية ، وعلى وجه الخصوص الخلافـتين الأمويـة والعثمانيـة ، باعتبارهما مرآة لتعاقب الخلفاء والسلاطين والمستبدين والمتجبرين في الأرض . ووجه الشبه بين الخلافتين أن الأولى ، بددت الأوهام العالقة في أذهان الناس حول مفهـوم الإمامـة العظمى ، باعتمادهما العصبية والغلبة معياراً للسلطة والحكم = ملك عضوض . أما الثانية،

(٣٢) الحسيني : الخلافة المغتصبة ، سبق ذكره ، ص ١٧٩ .

(٣٣) شهاب الدين أحمد القلقشندي : مآثر الأنافة في معالم الخلافة ، ج١ ، ص ٦٧ .

فقد جاءت مجسدة لمفهوم الخلافة المغتصبة، كما هو معلوم أن الأتراك العثمانيين منذ قيـــام سلطنتهم لم يتلقب سلاطينهم بلقب خليفة عن جدارة ، سوى السلطان محمد الفاتح بعد انتزاعه القسطنطينية من أيدي البيزنطيين عام ٨٥٨هـ/ ١٤٥٣م . (٣٤)

وعليه ، فالخلافات الخمس بمختلف مسمياتها ، من وجهة نظرنا ، ليست خلافـــات طارئة في المشهد السياسي في تاريخ الإسلام ، كونها شكلت تداعيات سياسية متواترة في مجرى انتقال الإمامة العظمى من الخلافة إلى ملك واستقرارها لزمن في قريش . فليس غير ذي معنى ، بالنسبة لمؤرخ مخضرم وفقيه مالكي العقيدة سني الهوى كعبـــد الــرحمن بـــن خلدون تقلبت به الأحوال من المغرب إلى المشرق ، أدرك بحصـــيفته أن عصـــبية قـــريش انتقلت إلى ملوك العجم بعد سقوط الأندلس وبغداد في أيديهم ، فأخذ يشـــدد بـــدوره "القول باشتراطها وصحة الإمامة للقرشي ولو كان عاجزاً للقيام بـــأمور المســـلمين". (٣٥) ناهيك عن أنه توسع في اشتراط النسب بالقول : " إن الأحكام الشرعية كلها لابد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلى الله عليه وســـلم كما هو في المشهور وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً " . (٣٦) ويمضي قائلاً : " لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت فلا بد إذن من المصـــلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها " . (٣٧)

(٣٤) عندما حاول سليمان القانوني مد نفوذ الدولة العثمانية للمغرب الأقصى رفض سلطان مراكش أبو عبد الله الشيخ الانصياع لإرادة الباب العالي ، مطلقاً عليه لقب " سلطان القوارب " استهجاناً منه وتحقـــيراً لـــه . أحمد بن خالد السلاوي : الاستقصاء لأخبار المغرب الأقصى ، ج٥ ، ص ٣٢ ، نقلاً عن شوقي عطا الله الجمل: المغرب العربي الكبير في العصر الحديث ، ص ١٧٢ ، وانظر أيضاً :
Marshall G. Hodgson. The Venture Of Islam Conscience and History In a World Civilization . Vol 2, p. 560.

(٣٥) ابن خلدون : المقدمة ، سبق ذكره ، ص ٢١٥ .

(٣٦) المصدر نفسه .

(٣٧) المصدر نفسه .

تلك كانت جملة الأسباب ( المقاصد ) الشرعية و ( العصبية ) السياسية التي حملت ابن خلدون الأخذ برأي فقهاء الجمهور في مسألة شرط القرشية ، باعتبارها قرينة وحجة لمفهوم الخلافة والصحبة ، جنباً إلى جنب مع مفهوم العصبية والغلبة . [٣٨] وهذا ما جعله يقول : " وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها وينتظم حبل الألفة فيها وذلك أن قريشًا كانوا عصبة مُضر وأصلهم وأهل الغلبة منهم وكان لهم على سائر مُضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم . " [٣٩]

## التحليل الفقهي لمؤسسة الخلافة :

استحوذت مسألة الخلافة على أذهان الدارسين باختلاف الأزمنة والأمكنة والمسميات . وكان الفقهاء والمورخون في مقدمة من أدلوا بدلوهم في هذه المسألة الشائكة أي الإمامة ، باعتبارها امتداداً للنبوة . فابن خلدون في المقدمة ، يناقش هذه المسألة الفقهية من منظور سياسي محض ، شأنه في ذلك شأن الماوردي ، في مؤلفه ( الأحكام السلطانية والولايات الدينية) . فكلاهما ، يقترب كثيراً من مطارحات القلقشندي المضمنة في مصنفه ( مآثر الأنافة في معالم الخلافة) ، وفي متابعتهما لتداعياتها الدينية المقدسة من جهة ، واستيعاب دلالاتها السياسية على أرض الواقع من جهة أُخرى. وهكذا نجد الفقهاء والمؤرخون على اختلاف مشاربهم السياسية يقرون مبدأ القرشية كشرط من شروطها ، لكنهم في نفس الوقت يشددون القول على أن الخلافة لا تقوم لها قائمة دون العصبية والغلبة ، الأمر الذي ينفي عملياً مبدأ الشورى المنصوص عليه في القرآن الكريم.

ويذهب ابن خلدون إلى نفس القول في محاولته التمييز بين الخلافة والإمامة تمييزاً بين ما هو إلاهي (النبوة) وما هو بشري ( حب الرئاسة ) . فالملك ، على حد قوله " يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها

(٣٨) محمد يحيى سالم عزان : قرشية الخلافة تشريع ديني أم رؤية سياسية ، ص ٦٩ وما تليها .

(٣٩) ابن خلدون : المقدمة ، سبق ذكره ، ص ٢١٦ .

إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه .. " [٤٠] كل ذلك أسهم في إرساء وترسيخ البنـــاء السياسي للدولة الإسلامية الوليدة في عهد الخلافة الراشدة . فهل كـــان وارداً في ذهـــن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن ما حدث يوم السقيفة كان مجرد فلته لا يمكـــن أن تتكرر ، ولسان حاله يردد تلك العبارة : فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه .

فكل محاولة للنهوض بأمر الخلافة ، أو الإمامة تخضع بدورها للنصـــوص المقدســـة ( الكتاب والسنة ) ، طبقاً لتوجهاتها السياسية لكي تضفي على نفسها لبـــاس التقـــوى الشرعية . إذ يصعب على القارئ المتدبر لسور القرآن الكريم وعددها ( ١١٤ ســـورة ) وآياتها ( ٦٢٣٦ آية ) العثور على إشارة صريحة لمضمون الخلافـــة الراشـــدة أو الإمامـــة العظمى . في هذا المجال نورد خمس آيات قرآنية ورد فيها لفظ ( خليفة ) و ( إمـــام ) ، وهي :

- ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَـــةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَـــا مَـــن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْـــفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْـــدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾[٤١]
- ﴿ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِـــن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّالِمِينَ ﴾[٤٢]
- ﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلاَةِ وَإِيتَـــآءَ الزَّكَـــاةِ وَكَانُواْ لَنَا عَابِدِينَ ﴾
- ﴿ أَوَ عَجِبْتُمْ أَن جَآءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنـــذِرَكُمْ وَاذكُـــرُواْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً فَاذْكُرُواْ آلآءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[٤٣]

(٤٠) ابن خلدون : المقدمة ، سبق ذكره ، ص ١٧٤.

(٤١) القرآن الكريم : سورة البقرة ، الآية ( ٣٠ ) .

(٤٢) القرآن الكريم : سورة البقرة ، الآية ( ١٢٤ ) .

- ﴿ وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِن بَعْدِكُمْ مَّا يَشَآءُ كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ ﴾[٤٤]
- ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلاَئِفَ فِي الأَرْضِ مِن بَعْدِهِم لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾[٤٥]
- ﴿ يَٰدَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي ٱلأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَق وَلاَ تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدُ بِمَا نَسُواْ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ﴾[٤٦]

أما الأحاديث الشريفة التي ترصع بها المصنفات الفقهية والمباحث الكلامية ، فهي ترمي إلى ربط الإمامة بالنبوة ربطاً جذرياً ، باعتبار الأولى أصل من أصول الدين . فمنذ تاريخ اغتصاب بني أمية وبني العباس الإمارة من بني هاشم ، وما رافق ذلك من ثورة فكرية واضطرابات سياسية شُغل العالم الإسلامي ردحاً طويلاً من الزمن بهذه القضية من دون طائل . في مجمل الصراع على الرئاسة وظف أطراف النزاع كافة أسلحتهم المادية والمعنوية لإفحام الخصوم ، وكان علم الحديث هو الميدان الأوسع للمتبارين .

نورد هنا سلسلة من الأحاديث الشريفة كيفما اتفق دون الحاجة إلى تأكيد صحة أسانيدها من عدمه ، على النحو التالي :

- اللهم فاشهد فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم والي من والاه وعاد من عاداه ، وانصر من نصره واخذل من خذله .[٤٧]
- لكل نبي وصي ووارث وإن وصيي ووارثي علي بن أبي طالب .[٤٨]

---

(٤٣) القرآن الكريم : سورة الأعراف ، الآية ( ٦٩ ) .

(٤٤) القرآن الكريم : سورة الانعام ، الآية ( ١٣٣ ) .

(٤٥) القرآن الكريم : سورة يونس ، الآية ( ١٤ ) .

(٤٦) القرآن الكريم : سورة ص ، الآية ( ٢٦ ) .

(٤٧) بإمكان القارئ العودة إلى أمهات كتب الحديث وبخاصة البخاري ومسلم والترمذي وأحمد والنسائي وأبي داوود ، وثيقة الصلة بالموضوع .

(٤٨) عز الدين : أسد الغابة ، سبق ذكره ، ج١ ، ص ١٧٥ .

- علي مني بمنـــزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبـــي بعدي .(٤٩)
- الحق مع علي وعلي مع الحق لن يفترقا حتى يردا على الحوض .(٥٠)
- أنا مدينة العلم وعلي باها .(٥١)
- أنا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون من بعدي .(٥٢)
- أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني .(٥٣)
- أنت سيد المؤمنين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين .(٥٤)
- إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي وإنهما لن يفترقا حتى يـــردا علـــى الحوض .(٥٥)

ومن يتأمل السياق الفقهي العام لمجمل الأحاديث يلمس بشكل غير ملتبس مغـــزى الحديث " تثبيت الإمامة في آل البيت " ، بمعزل عن الحديث القائل " الأئمة من قريش " . وفي ذلك إشارة واضحة إلى الانقلاب السياسي الذي حدث في سقيفة بـــني ســـاعدة ، والطريقة العنيفة التي تولى فيها الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم زمام السلطة ، وكيفية مغادرتهم لها بطريقة مأساوية، فيما عدا الخليفة الأول أبو بكر الصديق الذي قضى معظـــم خلافته في مقارعة المرتدين . ولما استقرت الإمارة في قريش ـ بعد عهد التحكيم ـ بفعل العصبية والغلبة ، لم يعد العمل بمبدأ الشورى تقليدًا متبعًا في مختلـــف عهـــود الخلافـــات الإسلامية ، حيث كان الخلفاء المغتصبين والسلاطين المستبدين غالباً ما يورثـــون الملـــك لأبنائهم أو إخوانهم . ولم تكن طقوس البيعة سوى إجراءات شكلية يتدارســـها فقهـــاء

(٤٩) أبو عبد الله الحاكم النيسابوري : المستدرك على الصحيحين ، ج٣ ، ص ١٢٢ .
(٥٠) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ، سبق ذكره ، ج١ ، ص ٧٨ .
(٥١) ابن حجر العسقلاني : تهذيب التهذيب ، ج٦ ، ص ٢٢٠٣ .
(٥٢) فخر الدين أبو عبد الله محمد القرشي : تفسير الرازي ، ج ١٩ ، ص ١٤ .
(٥٣) ابن حجر الهيثمي : الصواعق المحرقة ، سبق ذكره ، ص ١٢٣ .
(٥٤) أحمد بن عبد الله الطبري : ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى ، ص ٧٧ .
(٥٥) انظر كلاً من مسلم، ج٥ ، ص ١٢٢، ومسند أحمد ، ج٣ ، ص ١٧ ، والترمذي ، ج٥ ، ص ٣٢٨ .

السلطان وحاشيته ، ممن يعرفون أنفسهم بجماعة " أهل الحل والعقد " ، وهم في واقع الأمر لا حل لهم ولا عقد .

وإذا كان معيار العصبية والغلبة قد أضحى بمرور الزمن هو التقليد السائد في سائر الممالك الإسلامية ، فإن شرط القرشية ظل من الناحية النظرية أمراً ملزماً لمن يتأهب لشغل منصب الإمامة ، أي الرئاسة . وكان الإمام الهادي يحيى بن الحسين المرسي ( ت ٢٩٨هـ / ٩١١م ) واحداً من العلماء المجتهدين ، الذين أولوا عنايتهم الخاصة بمبدأ المفاضلة بين مرشحين لمنصب الإمام والتي لخصها لنا في صياغة إنشائية يعسر تطبيقها على أرض الواقع : " إن تشابها في العلم واختلفا في الورع فالإمامة لأورعهما ، وإن اشتبها في الورع والعلم فالإمامة لأزهدهما في الدنيا، وإن اشتبها في ذلك كله فالإمامة لأسخاهما، فإن اشتبها في ذلك فالإمامة لأرحمهما وأرأفهما بالرعية ، فإن اشتبها في ذلك كله فالإمامة لأجلهما وأحسنهما خلقاً ، فإن اشتبها في ذلك كله وفي غيره من شروط بما ذكرنا من شروط الإمام، ولن يتماثل في ذلك كله اثنان ، ومع ذلك فلإبعاد الريب وللاحتياط كانت الإمامة لأسنهما ، فإن استويا في السن فالإمامة لأحسنهما وجهاً ! " .(٥٦)

أما المفكر الإسلامي المعاصر محمد رشيد رضا ، فقد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه الإمام الهادي قبل عشرة قرون من الزمان . لقد خرج علينا رضا بفتوى شرعية ، هذا نصها : " اتفق محققو العلماء على أنه لا يجوز أن يبايع بالخلافة إلا من كان مستجمعاً لما ذكروه من شرائطها وخاصة العدالة والكفاءة والقرشية ، فإذا تعذر وجود بعض الشرائط تدخل المسألة في حكم الضرورات ، والضرورات تقدر بقدرها ، فيكون الواجب حينئذ مبايعة من كان مستجمعاً لأكثر الشرائط من أهلها ، مع الاجتهاد والسعي لاستجماعها

---

(٥٦) يجمع الشيعة فيما عدا الزيدية وبعض المعتزلة أن الإمامة مرتبطة بالنبوة رغم نهاية دورة النبوة . انظر كلاً من زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، ص ١١٢ — ١١٣ ، وعارف تامر : الإمامة في الإسلام، ص ٦٨ .

كلها ." [٥٧] لكنه يعود ثانية ليميز بوضوح الفارق الكبير بين مصطلح ( خلافة الضرورة) و ( خلافة التغلب ) ، بالقول : " والفرق بين هذه الخلافة [ التغلب ] وما بعـــدها بعـــد كون كلاً منهما جائزاً للضرورة أن الأولى صدرت عن أهل الحل والعقد باختيارهم لمـــن هو أمثل الفاقدين لبعض الشرائط ، وأما الثانية فصاحبها هو المعتدي على الخلافة بقـــوة العصبية لا باختيار أهل الحل والعقد . " [٥٨] فكلاهما أمران أمرّين بالنسبة للرعية، الـــذين يتحتم عليهم طاعة السلطان ، ومن هنا تكون الطاعة لأولي الأمـــر إجباريـــة وليســـت اختيارية .

إن وجهة النظر التي اعتمدها رضا في تبرير خلافتي الضرورة والتغلـــب وترشـــيدهما طبقاً لمقتضيات الحاجة ، تشكل قاعدة استثنائية تقر ضمناً بأهمية دور أهل الحل والعقد ، وهم بطبيعة الحال _ الوجهاء والأعيان ، أي جماعة العلماء الذين نصبوا أنفسهم حرســـاً أُمناء على الشريعة تمشياً مع مفهوم الحسبة في الإســـلام . [٥٩] وقـــد أثبتـــت الوقـــائع والأحداث على أن هذه النخبة التقليدية ( العلماء ومشايخ الطرق ) ليس في مقـــدورهم مواكبة التحديات الخارجية والداخلية في العالم الإسلامي ، منذ قدوم الحملة الفرنسية على مصر والشام حتى تاريخ حرب الخليج الثانية واحتلال ثغور دار الإسلام . والمشكلة إذن هي معرفة الكيفية التي تمت فيها توظيف هذا السيل الهائل من الآيات القرآنية والاحاديث الشريفة لأهداف دنيوية صرفة : قوامها العصبية + الغلبة = ملك عضوض .

---

(٥٧) محمد رشيد رضا : الخلافة أو الإمامة العظمى ، ص ٧٢ ، نقلاً عن عبد الإله بلقزيز : الدولة في الفكـــر الإسلامي المعاصر ، ص ٩٨ .

(٥٨) المصدر نفسه ، ص ٧٤ .

(٥٩) يذهب ابن خلدون إلى القول بأن الحسبة وظيفة دينية من اختصاص الإمام الذي يكلف بدوره صاحب الحسبة تنفيذ أوامر الله سبحانه وتعالى العمل بتعميم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلـــك لحمـــل الناس على المصالح العامة باعتبارهم مواطنين أحرار لا رعايا في نظر المشرع . قارن بين وجهـــتي نظـــر محمد بن محمد الغزالي : إحياء علوم الدين، ج ٢ ، ص٢٦٩ ، و ابن خلدون : المقدمة ، سبق ذكـــره ، ص ٢٤٩ .

ليست هناك طريقة لتفسير نجاح العثمانيـــين في تثبيت الخلافة في سلالتهم في عامي ٩٢٢-٩٢٣هـــ/ ١٥١٦-١٥١٧م ، سوى البحث مجدداً في مضمون تلــك القاعــدة الفقهية "عند الضرورة تباح المحظورات " ، لتحقيق شيىءٍ ما من المقاصد الشرعية كمسوغ لتلك التجاوزات السياسية ، التي تمس الحقوق الشرعية ( الدستورية ) للمواطن العادي في العالمين العربي والإسلامي. [٦٠] ولا يجوز هنا أن نغفل عن أبعاد هـــذا النفـــي لخلافـــة الضرورة في نصب الإمام وإقامة السلطة . وعليه ، فالخلاف حول هذه المسألة لـــيس في نظرنا مجرد خلاف نظري حول صحة تنازل الخليفة المتوكل للسلطان سليم من عدمـــه ، وإنما هو توضيح الأسباب الموضوعية لانتقال السلطة مـــن أيـــدي المماليـــك إلى أيـــدي العثمانيين بواسطة القوة . إذ لا يوجد فارق كبير ــ من وجهة نظرنـــا ــ بـــين دخـــول الحجاز واليمن سلماً ، أو بين دخول مصر وسوريا حرباً تحت السيادة العثمانية .

والمعروف أن تبعية الحجاز والأراضي المقدسة للسلطنة المملوكية كانت قد رفعـــت من شأنها في نظر المسلمين ، نظراً لقيامها بحماية الأماكن المقدسة وضمانة أمن الحجيج . كما أن لقب " خادم الحرمين الشريفين " ، الذي اتخذه الظاهر بيبرس كما فعل صـــلاح الدين من قبله ، بعد تحريره لبيت المقدس ،كان ذلك النعت يرمز للنفوذ الديني والســـطوة السياسية . يتضح ذلك في مضمون الخطاب السياسي الموجه من قبل ســـليمان القـــانوني لشريف مكة أبو نمي، الذي أبدى معارضته الضمنية لمفتي مكة الجديد عـــام هـــــ٩٤٦/ ١٥٣٩م ، فجاء خطاب السلطان منددا به على هذا النحو : " أما بعد يا شـــريف فـــإن الحسنة في نفسها حسنة ومن بيت النبوة أحسن، والسيئة في نفسها سيئة ، ومن بيت النبوة أسوأ . قف عند حدك وإلا أغمدنا فيك سيف جدك." فأجابه أبو نمي قائلاً : " إن العبـــد

---

(٦٠) حول الحقوق الشرعية والمدنية للأقليات الحاكمة والغالبية المهمشة كما كان الحـــال عليـــه في العهـــد العثماني الأول والثاني . انظر مطارحة محمد رشيد رضا حول هذه المسألة في كتاب حوراني : الفكـــر العربي ، سبق ذكره ، ص ١٠٨.

مقر بذنبه ، تائب إلى ربه ، فإن تؤاخذه فيدك الأقوى ، وإن تعـــف فـــالعفو أقـــرب إلى التقوى . " [٦١]

## بين الاستمرارية والانقطاع :

من هذا المنطلق جاءت معظم الأبحاث والدراسات حول الخلافة العثمانية متباينـــة ، وبالتالي أضحت نظرية الجامعة الإسلامية مثاراً للجدل والبحث الذي لا يؤدي عـــادة إلى نتيجة واضحة ترشد القارئ إلى صحة انتقال الخلافة من آل العباس إلى آل عثمان . فهناك من يرى أن الخليفة المتوكل على الله محمد بن المستمسك قد أفسح المجال للسلطان العثماني سليم الأول بعد أن تحقق له النصر على السلطنة المملوكيـــة في موقعـــة الديوانيـــة عـــام ٩٢٣هـــ / ١٥١٧م . [٦٢] تلى ذلك مراسيم البيعة بالخلافة لصالح سليم ، الـــذي لـــبس شعار الخلافة في احتفال بهيج بالجامع الأزهر الشريف . [٦٣]

وهناك من يشكك في صحة هذه البيعة ــ انتقال الخلافة ــ مـــن جملـــة المـــؤرخين المصريين الذين عاصروا الحدث ، وفي مقدمتهم محمد بن إياس المعروف بتعاطفه الشـــديد مع السلطنة المملوكية ، وكراهيته المفرطة لمظاهر الحكم العثماني . فالسلطان سليم بالنسبة لابن إياس مجرد سلطان مغتصب للسلطنة والملك من أهله ، وأنه " قاتل أبطال مصر وميتم أطفالها ومستعبد رجالها . " [٦٤] وهذا القول المأثور لا يخلو من المصداقية ، حيث تعرضت مصر المحروسة وقاهرة المعز لمذابح دموية راح ضحيتها حوالي خمسة وعشرين ألف مملـــوك من المدافعين عن المدينة بعد مقتل السلطان قنصوة الغوري في موقعة مـــرج دابـــق . [٦٥]

---

(٦١) فؤاد حمزة : قلب جزيرة العرب ، ص ٣١٩ ، هامش ٢ .

(٦٢) محمد أنيس : الدولة العثمانية والشرق العربي ، ص ١١٦ .

(٦٣) حسن عثمان : منهج البحث التاريخي ، ص ١٧٧ .

(٦٤) محمد بن إياس : بدائع الزهور في وقائع الدهور ، ج ٥ ، ص ١٧٧.

(٦٥) Stanford J. Shaw et al., History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol (1) , p.84.

ومثلما تعرض الغوري للغدر والخيانة لقي نائبه طومان بك نفس المصير بعــد وقوعــه في الأسر ، حيث أمر سليم بشنقه وتعليق جثته في باب زويلة ، "وعادت مصر إلى النيابة كما كانت في صدر الإسلام .. ثم رجع إلى بلاده وأخذ معه الخليفــة العباســي وانقطعــت الخلافة.. " (٦٦)

ومهما يكن أمر انتقال الخلافة من بغداد إلى القاهرة ، ومن ثم إلى استانبول ، فهــذه الحادثة ــ في حد ذاتها ــ لم تؤد إلى زوال الخلافة وانقطاعها ، كما يزعم الشــيخ عبــد الرحمن الجبرتي في عجائب آثاره وتراجم أخباره . ولو صح أن الســلطان ســليم تكــنى بالخليفة ، بل وخادم الحرمين الشريفين ، وهو لقب درج علــى اســتخدامه الســلاطين المماليك من قبله تأكيداً منهم للسيادة المصرية على بلاد الحجاز ليس إلا . وقد أضــاف السلطان سليم الأول إلى اسمه مسميات فضفاضة، فهو كما تذكر المصادر أطلــق علــى نفسه ألقابًا عدة منها : السلطان ابن السلطان ، وخاقان الــبرين والبحــرين ، وقــاهر الحبشيين وسلطان العراقيين . (٦٧) وهذا هو حال الحكام العرب في الــزمن الحاضــر لا يتورعون عن إضفاء كنايات وألقاب منمنمة إلى أسمائهم ، وهي لا تنسجم تماماً مع واقع الحال البائس الذي تمر به الأُمة .

نخلص من هذا كله إلى أن الخليفة المتوكل كان من ضمن المستقبلين للسلطان ســليم أثناء غزوه لمصر ، وكان من ضمن العلماء والصناع الذين اصطحبهم حفيد عثمــان إلى عاصمة ملكه . وسواء تنازل المتوكل لسليم أم لم يتنازل ، فمن الجائز أن ابن إياس الــذي دوّن لنا التفاصيل المثيرة لسقوط السلطنة المملوكية ، لم يتــرك شــاردة أو واردة تتعلــق بأحوال مصر في بداية العهد العثماني إلا وعلق عليها . ومع ذلك كله لم يشــر البتــة في حولياته إلى الكيفية التي انتقلت بها الخلافة من المماليك إلى العثمانيين . ويعلــق الباحــث

(٦٦) عبد الرحمن الجبرتي : عجائب الآثار في التراجم والأخبار ، ج١ ، ص ٣٧ .
(٦٧) محمود صالح منسي : حركة اليقظة العربية في الشرق الآسيوي ، ص ٣٣ .

حسن عثمان علي على هذه المسألة ، بقوله : " وما أكثر ما يسكت الانسان عن ذكر ما يكره " . (٦٨)

منذ تاريخ سقوط مصر في أيدي العثمانيين اقتصر حكمهم على القـــاهرة ودمشـــق وبغداد كما أعطوا عنايتهم الخاصة بالمحامل الثلاثة إلى الكعبة المشرفة في موسم الحج والتي كانت تقع عملياً تحت إشراف ونفوذ مؤسسة الشرافة في مكة المكرمة . ودام الحال على ما هو عليه حتى عهد السلطان محمود الثاني ، الذي عاصـــر بـــدوره الحركـــة الســـلفية التوحيدية بزعامة الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي ، حيث أجمل صـــاحب الـــدعوة برنامجه الإصلاحي في عبارات مقتضبة ذات دلالات عميقة . وفيها يقول : " أنـــا لم آت بجهالة .. ولست أدعو إلى منصب ، بل أدعو إلى الله وحده وإلى سنة نبيه .. وطريقتنا هي طريقة أهل السلف ، ومذهبنا في الأصول مذهب أهل السنة والجماعة وفي الفروع مذهب الإمام أحمد بن حنبل " . (٦٩) في هذا المنظور لا يمكن الرجوع إلى طريقة أهل السلف إلا بحجة تساعد أمراء آل سعود على رفض الاعتراف بشرعية الخلافة العثمانية، كونها سلطة طارئة تزول بزوال مسبباتها .

ولما أحس السلطان العثماني بخطر الدعوة الوهابية ـــ وكان الضعف والاضـــطراب آخذين منها كل مأخذ ، أوكل أمرها إلى شيخ الإسلام وقاضـــي عســـكر وأصـــحاب المقالات من فقهاء المذاهب الأربعة ، الذين طعنوا بمبادئها بهدف النيل من دعوتها ، ونعت القائمين عليها بالخروج عن طاعة السلطان . وللحد من نفوذ الحركة في إقليم شبه الجزيرة وأطراف الشام والعراق ، أصدر فقهاء السلطان وحاشيته عددًا مـــن الفتـــاوي القاضـــية بتكفير الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، مستغلين بذلك حادث هدم الإخوان قبر الرســـول (ﷺ) وتجريد الروضة الشريفة من التحف التي كانت بها. (٧٠) رافق ذلك حملة عســـكرية

(٦٨) عثمان : منهج البحث التاريخي ، سبق ذكره ، ص ١٧٨ .

(٦٩) عبد الكريم غرايبة : تاريخ العرب الحديث ، ص ١١١ .

(٧٠) مصطفى الشكعة : : إسلام بلا مذاهب ، ص ٥٠٧ .

ونفسية شعواء استهدفت أنصار الدعوة السلفية التوحيدية الذين ألصقت بهم تهمة الكفر والخروج عن دائرة الإسلام . وكانت الدرعية عاصمة الدولة السعودية الأولى هي المستهدفة بعد أن تمكنت من القضاء على مظاهر البدعة في نجد وغيرها من أنحاء بلاد الجزيرة العربية ، متوسلة بذلك مبدأ العنف المفرط ضد من يخالفها الرأي .

ومثلما شغلت السلطنة العثمانية ( رجل أوربا المريض ) أنظار الدول الاستعمارية ، اختطفت الحركة الوهابية الأضواء من الباب العالي ، الذي تقاعس عن رفع راية الجهاد والاجتهاد. وقد أبدى عدد من العلماء المسلمين ، وعلى رأسهم محمد رشيد رضا ومصطفى كامل في الدفاع عن مؤسسة الخلافة العثمانية ، باعتبارها خلافة ضرورة لمواجهة الغزو الاستعماري من جهة ، والمحافظة على وحدة الأُمة في مواجهة الأخطار الخارجية من جهة أُخرى . وإلى ذلك المعنى يذهب يوسف القرضاوي في قوله : " الإمام هو الخليفة الذي يحكم الأُمة نيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في إقامة الدين وسياسة الدنيا به" . (٧١)

ولنا أن نتساءل : هل كان محمد رشيد رضا بدوره راضياً تمام الرضا عن ما آلت إليه أحوال الخلافة العثمانية في آخر أيامها _ عهد السلطان عبد الحميد الثاني ، الذي لم يكن مستوفياً أدنى شروطها ؟

والجواب هو أقرب إلى النتيجة منه إلى السؤال : لقد اقترنت نظرية "الخلافة العثمانية" بنظرية "الجامعة الإسلامية" ، كمشروع سياسي حفز شعوب المنطقة الالتفاف حول السلطنة العثمانية ، باعتبارها الوريث الشرعي للسلطنة المملوكية بل والخلافة العباسية . ولما آل أمر الخلافة إلى أيدي الأتراك العثمانيين توسلوا بها لإحكام سيطرتهم على سائر البلاد العربية. وكان نمط الخلافة أنموذجاً للعصبية التركمانية والغلبة الأناضولية، حيث ينقسم الناس إلى حكام ورعايا، وسادة ومسودين . وهذا عين ما حصل عندما

(٧١) يوسف القرضاوي : السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة الإسلامية ومقاصدها ، ص ٤٨ .

شرع السلطان سليمان القانوني سلسلة من الفرمانات العثمانية ، عرفت باسم "قانون نامة " عام ٩٢٩هـــ / ١٥٢٢م لولاية مصر وغيرها ، اختزل بموجبها مذهب الدولة "الحنفي" سائر المذاهب الأُخرى : الشافعية والمالكية والحنفية والحنبلية في مذهب الدولة الرسمـــي . وكان شيخ الإسلام وقاضي عسكر روملي ، هو المسؤول عن تعيين وعزل قضاة المذاهب الأربعة، الذين يخضعون بدورهم للتوجيهات العليا من المركز ( استانبول ) . وقد اضطر العديد منهم على مجاراة سلاطين الجور للحفاظ على مناصبهم في أُسرهم ، كما اضطروا إلى ممارسة الاختلاس والرشوة بهدف تأمين مصدر مالي يدفعون جزءاً منه للصدر الأعظم كضمان لتجديد ولايتهم .(٧٢)

لقد ازداد اهتمام سلاطين آل عثمان بلقب الخلافة رسمياً وبشكل ملحوظ في القرون الأخيرة ، عندما أصيبت دولتهم بالضعف والوهن بحيث أصـــبحت عرضـــة للأطمــــاع الاستعمارية والغزو العسكري في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر . وفي حين كان شعار "الجامعة الإسلامية" محوراً للسياسة العثمانية خلال النصف الثـــاني مـــن القرن التاسع عشر ، كانت التيارات السياسية الأُخرى ( الوهابية الســـلفية والسنوســـية الصوفية والرابطة العثمانية ) منضوية تحت مظلتها ، بهدف الإصلاح الديني مـــن منطلـــق العقلانية الإسلامية.(٧٣) وقد أدركت معظم زعامات الدعوات الدينية ، بما في ذلك أنصار تيار الجامعة الإسلامية مغزى البعد السياسي للخلافة العثمانية فتبنتـــه في تحليلـــها العـــام لانحطاط وتخلف العالم الإسلامي في عصر الاستعمار الغربي، دون اعتبار للخلافات الثانوية بين السنة والشيعة ، ولا للحملة الشعواء التي يشنها البلاط العثماني بقيادة شيخ الإســـلام وحاشيته ، وفي مقدمتهم أبو الهدى الصيادى ضد هذا التيار الديني الإصـــلاحي بزعامـــة حكيم الشرق السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي.(٧٤)

(٧٢) Norman Itzkowitz. Ottoman Empire and Islamic Tradition, p. 58.

(٧٣) محمد عمارة : الجامعة الإسلامية والرابطة العثمانية ، ص ٥٢ .

(٧٤) أحمد أمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، ص ١٠٤ .

في هذا الاتجاه ، اقترنت نظرية الخلافة العثمانية بفكرة الجامعة الإسلامية ، وكانت الفكرة تصب أساساً في توحيد العالم الإسلامي لمواجهة المخططات الاستعمارية الغربية التي استهدفت تمزيق وتفكيك الكيان الامبراطوري العثماني . وفي حين كان الداعية جمال الدين الأفغاني يتحمس لمشروع الجامعة الإسلامية لمواجهة خطر الغزو الغربي للأقطار الإسلامية ، كان السلطان عبد الحميد الثاني يتحمس لمشروعه السياسي الخاص به لإحياء الخلافة العثمانية . لهذا الغرض استعان الباب العالي بالعديد من العلماء وشيوخ الطرق الصوفية ، وعلى رأسهم الشيخ أبو الهدى الصيادي ، الذي أظهر حماساً منقطع النظير لتلك الفكرة من خلال دعوته الملحة كافة العرب والمسلمين تقديم البيعة للسلطان عبد الحميد باعتباره الخلاص من حالة الضعف والفوضى التي ألمت بالعالم الإسلامي.[٧٥] ولقيت الفكرة رواجاً محدوداً في ولاية دمشق وبين مسلمي الهند ، إلا أنها لم تلق نفس النجاح المتوقع في البلاد العربية ( نجد والحجاز واليمن ) ، التي كان حكامها يتطلعون إلى الاستقلال ومنصب الخلافة .

وحيث أن قطبي التجاذب بين مفهوم الجامعة الإسلامية ومفهوم الرابطة العثمانية ، سيصبح القاسم المشترك بين ما يسمى الخلافة العثمانية ، وبين مختلف إمارات التغلب في نجد ومراكش وغيرها من الحركات الاستقلالية التي قوي عودها خلال القرن التاسع عشر، ظلت الفكرة قائمة دون حسم . وكانت آخر تلك المحاولات الجادة ، محاولة الشريف حسين بن علي أمير الحجاز الذي حاول انتزاع المبادرة من السلطان العثماني ، فدعا لنفسه مستعيناً بقوة الحلفاء والتفاف القوميين العرب حوله . و لم تلق دعوته الاستجابة المنشودة من العرب والمسلمين، لاسيما وأن السلطان عبد الحميد كان قد دعا في الوقت نفسه كافة المسلمين إلى الجهاد ضد الحلفاء ( بريطانيا وفرنسا ) ، باعتبارهم أعداء الإمبراطورية العثمانية .

(٧٥) انظر أحمد فهد الشوابكة : حركة الجامعة الإسلامية ، ص ٧٠ – ٧١ .

فكيف بعد هذا كله نسلم بإمكانية قيام الخلافة الإسلامية ، من الناحيتين النظرية والعملية، دون وجود ضوابط لشروطها ، بل ومقوماتها . وبصرف النظر عن المحاولات المتعثرة للحكام العرب ( آل سعود وإمام اليمن ، والملك فاروق ) ، الذين أخذوا يتطلعون لزعامة روحية وسياسية ، وزمام الأمور لم يعد بأيديهم في ظل الوجود الاستعماري الغربي في المنطقة . حينه كان الخلاف على أشده بين السلطان عبد الحميد وأنصاره من جهة ، والقوميين العرب وحلفائهم من جهة أُخرى ، حول استحقاق كل طرف من أطراف النزاع لقيادة الأُمة . وبالتالي انقسم العرب على أُنفسهم حول مسألة الخلافة الإسلامية ، فمنهم من قبل الانخراط في صف الثورة العربية ، ومنهم من تمسك بفكرة الرابطة العثمانية.[٧٦]

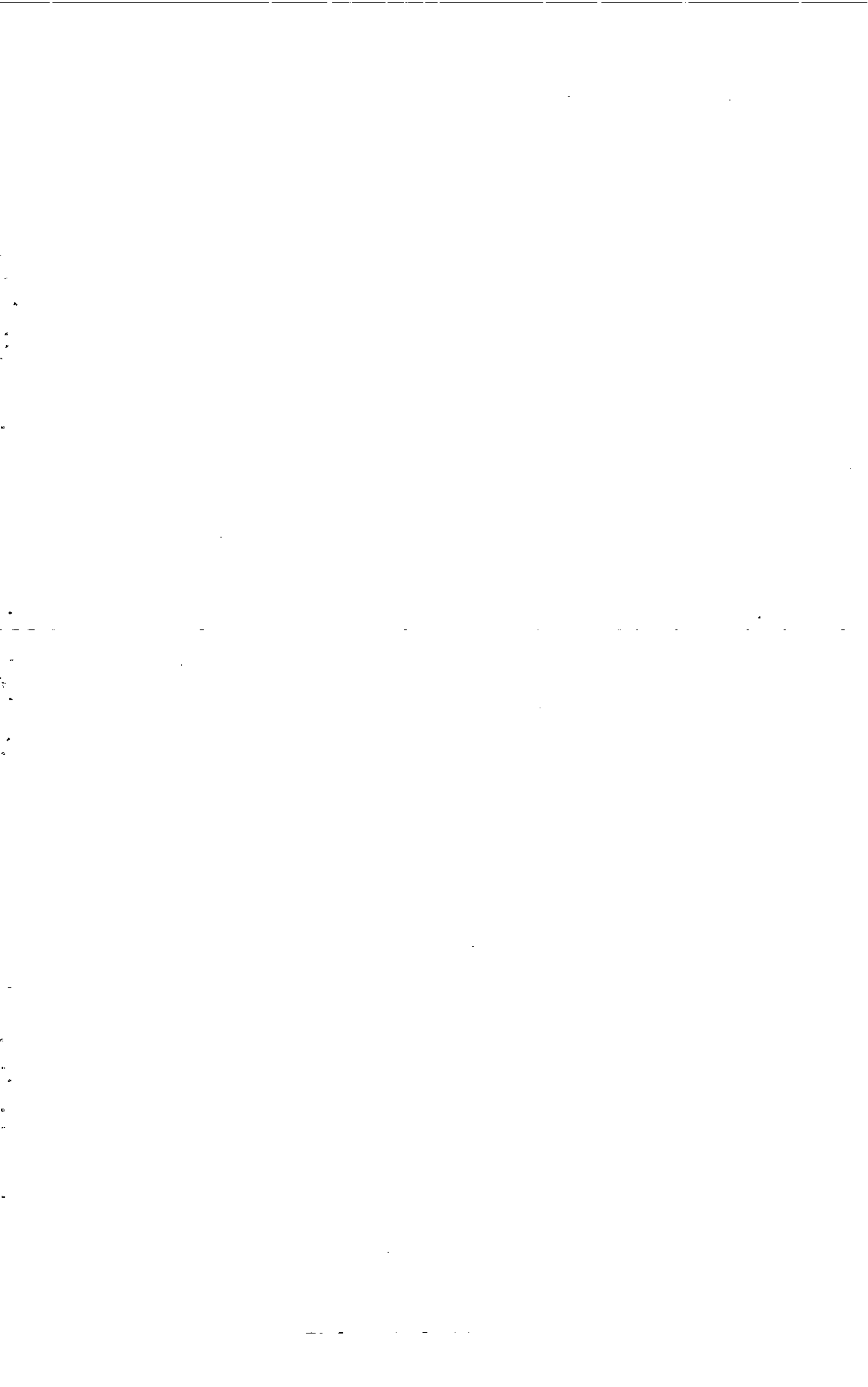
وحيث إن التكييف الشرعي مع الواقع السياسي ، أي الدولة العثمانية القائمة على التغلب ، جاء مبرراً لعملية انتقال الخلافة من أيدي الأتراك العثمانيين الذين حملوا لواءها نحو أربعة قرون من الزمن إلى أيدي العرب ، الذين أخذوا يتطلعون إلى الحرية والاستقلال عشية اندلاع الحرب الكونية الأولى . لذلك ليس بالمستبعد أن تكون محاولة السلطان عبد الحميد التوفيق بين دعوة الأفغاني لقيام جامعة إسلامية ومشروعه السياسي الرامي لقيام خلافة عثمانية ، تندرج ضمن الرغبة القوية لديه في إحكام قبضته على ما تبقى من الولايات العربية الخاضعة له اسمياً . وكان الصراع العربي – التركي قد دفع في نهاية المطاف بضباط الاتحاد والترقي ، وعلى رأسهم مصطفى كمال أتاتورك إلى إعلان قيام الجمهورية عام ١٣٤١هـ/١٩٢٢م؛ وبالتالي إلغاء الخلافة عام ١٣٤٣هـ/١٩٢٤م .[٧٧]

---

(٧٦) في أعقاب الاحتلال البريطاني لمصر ، ظهر تيار الرابطة العثمانية بين صفوف الحزب الوطني ، وكان مصطفى كامل أكثر الزعامات السياسية المتمسكة بهذا الشعار لمكافحة التغلغل الاستعماري في البلاد العربية والمحافظة على شعرة معاوية مع الباب العالي . انظر علي المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ، ص ١١٨ .

(٧٧) الجندي : المد الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٢٢٩ .

يكشف الفاصل الزماني والمكاني بين قيام مؤسسة الخلافة الإسلامية بالحجاز في صدر الإسلام ، وتعثر تحقيقها على أرض الواقع في العصر الحديث غياب الحمـــاس الحقيقـــي لإمكانية استرجاع تلك التجربة كما كانت عليه في عهد الخلافة الراشدة . وقد أفصـــح عن ذلك الموقف "إمارات التغلب " في الأطراف ، التي أظهرت زعاماتها رغبـــةً قويـــة في الاستقلال والانفصال عن المركز الذي كان يتطلع بدوره لقيادة العالم الإسلامي . ومثلما أخفق السلطان عبد الحميد في إنجاز مشروع الخلافة العثمانية ، مني الشريف حسين بفشل ذريع في تحقيق مشروعه السياسي الرامي لإقامة دولة عربية كبرى ــ من المحيط الأطلســـي إلى الخليج العربي ــ في مطلع القرن العشرين . فسرعان ما اتضحت الأهداف والمقاصـــد من وراء تبني الحلفاء ( بريطانيا ) مشروع قيام خلافة عربية بزعامة الشـــريف حســـين ، ليتحول هذا المشروع بتقادمه إلى ورشة عمل اقتصر نشاطها على خلق كيانات ( إمارات وسلطنات ) مفككة . وبالتالي أضحى مشروع قيام وحدة عربية كبرى ضرباً من الخيـــال في ظل النظام الإقليمي العربي المعاصر الحاضن للقواعد الأجنبية مـــن جهـــة ، ومصـــالح الشركات الغربية المتعددة الجنسيات والأهداف والمقاصد في المنطقة من جهة أُخرى .



# مدخل نظري

# إشكالية الخلافة الإسلامية

**الأصل والتطور :**

برزت أزمة الخلافة بين المهاجرين والأنصار على إثر وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم بين ظهرانيهم عن عمر ناهز الثلاثة والستين عاماً قضى معظمه في الدعوة بمكة سراً وعلناً ، حتى تاريخ رحيله إلى الرفيق الأعلى بالمدينة المنورة بعد أن تمكن من إرساء معالم الدولة الإسلامية . وكان موضع الخلاف في منشأه يجسد مطمحًا شرعيًا من يتولى زمام الأمة في غياب الحبيب المصطفى ، بمعزل عن بيان " منا أمير ومنكم أمير " . يومها احتدم الخلاف حول مقولة "الأئمة من قريش " ، عندما احتج نخبة من الصحابة في سقيفة بني ساعدة على قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه في جعل الخلافة في تيم وعدي دون سائر قريش . فبنو هاشم بزعامة الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، كان أولى الصحابة بها نظراً لغزارة علمه بكتاب الله وسنة رسوله من جهة ، ونظراً لقرابته من بيت النبي من جهة أُخرى . وهذا أمر لا يختلف فيه اثنان من الصحابة .

غير أن الفاروق عمر رضي الله عنه ، كان قد عقد العزم على استئثار قريش بالخلافة في لقاء السقيفة . حينه كان ابن أبي طالب قد تنحى جانباً هو وعمه العباس بن عبد المطلب ومن معهم من بني هاشم ورهط من الصحابة ( المهاجرين والأنصار ) ، الذين أبو مبايعة أبي بكر الصديق . وقد سجل علياً احتجاجه : " أنا أحق بهذا الأمر منكم ، لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي ، أخذتم هذا الأمر من الأنصار ، واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي صلى الله عليه وسلم ، وتأخذونه منا أهل البيت غصباً ؟ وأردف قائلاً : " ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم ، فأعطوكم المقادة، وسلموا إليكم الإمارة ، وأنا أحتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار ،

نحن أولى برســـول الله حياً وميتاً فأنصفونا إن كنتم تؤمنون وإلا فبوءوا بـــالظلم وأنـــتم تعلمون ." [1]

وجاء رد الفاروق متهدداً ومتوعداً : " إنك لست متروكاً حتى تبايع ، فقال له علي: احلب حلباً لك شطره ، واشدد له اليوم أمره يردده عليك غداً .. والله يا عمر لا أقبـــل قولك ولا أبايعه .

فقاله له الصديق : فإن لم تبايع فلا أكرهك .

فقال أبو عبيدة بن الجراح مخاطباً علياً : يابن عم إنك حديث السن وهؤلاء مشيخة قومك ، ليس لك مثل تجربتهم ومعرفتهم بالأمور .. فأنت لهذا الأمر خليق وبه حقيق في فضلك ودينك ، وعلمك وفهمك ، وسابقتك ونسبك وصهرك ." [2]

إن قرار عمر بحصر الخلافة في تيم وعدي أثار حفيظة الإمام علي ، الـــذي أبـــدى موقفاً متصلباً ، بقوله : " الله يا معشر المهاجرين ، لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره وقعر بيته .. لنحن أحق الناس به لأنا أهل البيت ، ونحن أحق بهذا الأمر مـــنكم مـــا كان فينا القارئ لكتاب الله ، الفقيه في دين الله ، العالم بسنن رسول الله ، المضطلع بـــأمر الرعية ، المدافع عنهم الأمور السيئة ، القاسم بينهم بالسوية ، والله إنه لفينا ، فلا تتبعـــوا الهوى فتضلوا عن سبيل الله ، فتزدادوا عن الحق بعداً . " [3]

ومن يتأمل نص خبر السقيفة في أُمهات المصادر يتضح له أن نظرية الخلافة الإسلامية لم تقم أساساً على مبدأ الشورى ، وإنما قامت على أساس العصبية والغلبـــة . فالمؤسســـة الخلافية ، منذ نشأها الأولى برزت إلى حيز الوجود كرياسة دنيوية أستاثرت بهـــا بطـــون محدودة من قريش . إذ تذكر الروايات التاريخية أن أبا سفيان قال ذات مرة مخاطباً عشيرته

(١) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبه الدينوري : الإمامة والسياسة ، ج١ ، ص ١٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩ .
(٣) المصدر نفسه .

الأقربين : " يا معشر بني أميه إن الخلافة صارت في تيم وعدي حتى طمعت فيها ، وقد صارت إليكم فتلقفوها بينكم تلقف الصبي الكرة : فو الله مامن جنة ولا نار . " (٤) ويذهب عمر إلى القول نفسه بأن بيعة أبي بكر "كانت فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه . " (٥)

ومن هنا نستطيع أن نفرز اتجاهين لدى الفقهاء والمؤرخين : الأول يرى أن الحديث الشريف ( الأئمة من قريش ) ينسجم مع الآية الحكيمة ﴿ **إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً** ﴾ . (٦) فاذا اجتمعت طهارة المولد ورفعة الشرف مع صفة العلم والهداية، كان عقلاً ترجيح الأفضل على المفضول . فالرواية نفسها ترد في صحيح البخاري عن جابر بن سمرة ، قال : سمعت رسول الله (ﷺ) يقول : يكونوا اثنا عشر أميراً ، فقال كلمة لم أسمعها فقال أبي : كلهم من قريش . ونجد في نهج البلاغة شرحاً مبيناً لمعنى الأئمة من قريش . يقول الإمام علي : " إن الأئمة من قريش غرسوا في هذا البطن من هاشم ، لا تصلح على سواهم ولا يصلح الولاة من غيرهم ."(٧)

أما الفريق الثاني ، فكان يرى أن الخلافة نتيجة للصراعات والمشادات العنيفة في سقيفة بني ساعدة قد آلت إلى بني أمية ، بحد السيف . وهكذا اتخذت الخلافة مجرى معاكساً لمفهوم الشورى في الإسلام . فمن الصحابة من امتنع عن تقديم البيعة لأبي بكر (سعد بن عبادة ) فقتل في عهد عمر ، ومنهم من تصدى لها بالحجة الدامغة . فلما انتهت إلى علي أنباء السقيفة ، قال : ما قالت الأنصار ؟

---

(٤) انظر كلاً من : أبو جعفر محمد بن جرير الطبري : تاريخ الأمم والملوك ، ج٤ ، ص ١٣٧ ، وعز الدين علي بن الأثير: أسد الغابة في معرفة الصحابة ، ج٥ ، ص ١٤٩ .

(٥) المصدر نفسه .

(٦) القرآن الكريم : سورة الأحزاب ، الآية (٣٣) .

(٧) سليمان بن إبراهيم القندوزي : ينابيع المودة ، ج٣ ، ص ١٠٥ .

قالوا : قالت منا أمير ومنكم أمير .

قال : فهل احتججتم عليهم بوصية الرسول (ﷺ) بأن يحسن إلى محسنهم ويتجاوز عن مسيئهم؟

قالوا : وما في هذا من الحجة عليهم ؟

فقال : بلى لو كانت الإمارة فيهم لم تكن الوصية بهم . فماذا قالت قريش .

قالوا : قالت نحن شجرة الرسول (ﷺ) .

قال : احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة . [٨]

ومثلما نشب الخلاف بين المهاجرين والأنصار ، التبس الأمر أيضاً علـــى الفقهـــاء والمؤرخين ، الذين ذهبوا مذاهب شتى في تحديد ماهية الخلافة واستحقاقها ، ممـــا حفـــز بعضهم إلى إفراد أبواباً وفصولاً مستقلة في مصنفاتهم . فالشهرستاني في دائـــرة معارفـــه المختصرة للأديان والمذاهب والفرق ، يردد مثل هذه المقولة الفقهية: "ما سل ســـيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة " . [٩] ونفس الكلام ، يتكرر طرحـــه في أدبيات الشيعة الإمامية: "من مات و لم يعرف إمام زمانه مات ميتـــة جاهليـــة " . [١٠] وبالمثل غدت رؤية فقهاء الجمهور للخلافة الراشدة مثالية مقدسة باعتبارها امتداداً لعصـــر النبوة . لكن التشيع لمذهب آل البيت لم يعد ظاهرة سياسية فحسب ، بل عقيدة ومبدأ ، تحديداً منذ اغتصاب يزيد بن معاوية الخلافة على إثر مقتل الإمام الحسين بـــن علـــي في كربلاء . [١١]

لقد تطورت قضية الخلافة الراشدة ، أو الإمامة العظمى من مجرد خـــلاف عـــارض نشب بين المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة ، إلى نـــزاع طال أمده بـــين شـــيعة

(٨) عز الدين عبد الحميد بن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، ج٦ ، ص ٣ .
(٩) أبو الفتح محمد الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ، ص ٢٢ .
(١٠) علي مبروك : النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ محاولة في إعادة بناء العقائد ، ص ١٤٢ .
(١١) أحمد أمين : فجر الإسلام ، ص ٢٧٤ .

الإمام علي ومعارضيه من الصحابة . فمنهم من شكك في شرعية خلافة الشيخين وعثمان رضوان الله عليهم، ومنهم من تمسك بإمامة أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه ، نظراً لعلمه وورعه وقرابته من بيت النبوة . (١٢) وعليه ، يذهب شيعة علي إلى القول إن أبا بكر وعمر تباطآ في تنفيذ تعاليم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أيام معدودة في تسيير بعثة أسامة بن زيد ، حتى لا يخل الجو لابن أبي طالب في دار الهجرة.(١٣) في الوقت نفسه كان الإمام علي قد تردد كثيراً في تقديم البيعة للشيخين لاعتقاده أنه كان أولى بالأمر منهم.(١٤)

أما الرواية الأُخرى القائلة بأن الخليفة الراشد عمر كان قد منع القلم والدواة عن الحبيب المصطفى (ﷺ) لحظة احتضاره ، فلا غبار عليها . يذكر حبر الأُمة عبد الله بن عباس أن الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، قال : " ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً . فقال الخطاب : " إن الرسول يهجر ، وقال : حسبنا كتاب الله " . (١٥) وقد فهم الأنصار قول عمر " وقد دفت دافة منكم يريدون أن يختزلونا من أصلنا . ومعنى ذلك أن كلاً من المهاجرين والأنصار كان يدرك أن الطرف الآخر يريد أن يختزله ويصفيه .. وكانت وفاة النبي مناسبة أسفر فيها كل عن رأيه ، وكان ذلك على وجه التحديد بسبب الإمارة ، أي الرياسة الدنيوية " . (١٦)

وإذا كانت الخلافة الراشدة ، كما تذكر الروايات المتواترة عن نفر من الفقهاء والمؤرخين الأقدمين والمحدثين أن الخلافة الراشدة ، كانت بمثابة العصر الذهبي في تاريخ الإسلام . فما هي الأسباب الكامنة وراء الخلافات العنيفة بين المهاجرين والأنصار ، والتي

---

(١٢) المصدر نفسه .

(١٣) قارن بين وجهتي نظر ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة ، ج١ ، ص ٥٤ ؛ ومقدمة ابن خلدون ، ص ٢١٨ .

(١٤) المصدر نفسه .

(١٥) انظر صحيح البخاري : ج١ ، ص ٥٤ و ١١٤ ، ومسند أحمد ، ج١ ، ص ٢٢٢ و ٣٢٥ ، وطبقات ابن سعد : ج٢ ، ص٢٤٢ ، وأبو الفداء إسماعيل بن كثير : البداية والنهاية ، ج٥ ، ص ٢٢٧ .

(١٦) محمد سعيد العشماوي : الخلافة الإسلامية ، ص ١٠١ .

أودت بحياة ثلاثة من الخلفاء ( عمر وعثمان وعلي ) رضوان الله عليهم ، وبعدد غفير من حفظة القرآن الكريم ؟ وهل كانت قضية ( الخلافة ) أمر إلاهي ، أم أنها نابعة من اجتهاد أرضي ؟ وما موقف علماء المسلمين من مثل هذه الظاهرة التاريخية : مؤسسة الخلافـــة أو بتعبير آخر الإمامة العظمى ؟

أما الغايات والمقاصد من وراء تعميم هذا الاصطلاح ( الخلافة الراشدة ) ، فقد جاء منسجماً تماماً مع النص القرآني ﴿ **ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلائِفَ فِي الأَرْضِ مِن بَعْـــدِهِم لِنَنظُـــرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ** ﴾ [١٧] فالخلفاء الراشدون كما تجمع المصادر هم جماعة تلي الأمـــر بعـــد الرسول (ﷺ) ، بحسب التسلسل التاريخي : أبو بكر وعمر وعثمان وعلي . فتاريخيـــاً لم يكن اسم الخليفة متداولاً في عصر الرسول (ﷺ) بمعناه الاصطلاحي إلا في شخص الإمام علي . وكان أبو بكر قد سمى نفسه "خليفة رسول الله وكتب بذلك إلى الأطراف " [١٨] وبالمثل اطلق عمر على نفسه " خليفة خليفة رسول الله ، فعـــدلوا عـــن تلـــك العبـــارة لطولها". [١٩]

والمرجح أن تسمية ( أمير المؤمنين ) قد عرف بها خلفاء الرســـول (ﷺ) مـــن دون استثناء . لكن الإمام علي وولديه الحسن والحسين احتفظوا بلقب ( إمام ) تعظيماً لشأنهما كونهما ينحدرا من بيت النبوة . وقد ثبت أن علياً كان هو الخليف الوحيد الذي يـــردد القول : "سلوني عن كتاب الله فإنه ليس من آية إلا وقد عرفت بليل نزلت أم بنـــهار في سهل نزلت أم جبل" [٢٠] ، دليل قاطع على إحاطته بعلوم القرآن . وهكذا خصوا عليـــاً

(١٧) القرآن الكريم : سورة يونس ، الآية ( ١٤ )

(١٨) أحمد بن حجر الهيثمي : الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة ، ص ٩٠ .

(١٩) تاريخ السيوطي ، ص١٣٧ ، نقلاً عن إدريس الحسيني : الخلافة المغتصبة أزمة تاريخ أم أزمة مـــؤرخ ، ص ٥٦ .

(٢٠) القندوزي : ينابيع المودة ، سبق ذكره ، ص ٦٨ .

باسم الإمام نعتاً له بالإمامة التي هي أُخت الخلافة ، [٢١] في محاولتهم الدفاع عن أحقيته بها ، وعن أهلية أئمة آل البيت في قيادة الأُمة .

## تعريف مصطلح الخلافة :

إن الخلافة كمصطلح ديني ورد ذكرها في القرآن الكريم ( الكتاب ) والحديث النبوي (السنة) ، أكثر من مرة ، قبل أن يطرأ على المصطلح ذاته ( إماماً ) ، و ( أمير مؤمنين ) و(سلطان) في النصوص الفقهية والمصادر الإسلامية الأُخرى بمعناه القرآني الأصلي ، تغييراً عميقاً في العصرين - الوسيط والحديث . [٢٢] ولتبيان المعاني الأصلية وما تفرع عنها من مصطلحات ومفاهيم ، نعيد الكرة ثانية لمراجعة الموضوع ذاته - مؤسسة الخلافة الإسلامية - من منظور تاريخي ، نرمي من ورائه إلى توضيح ما التبس حول المصطلح ومسمياته المختلفة ، بل وتطبيقاته في مختلف الأزمنة والأمكنة .

تشتق كلمة « خلافة » من الفعل الثلاثي (خلف) ، كأن نقول فلاناً جعله خليفة عليهم، أو استخلف فلاناً أي جعله خليفة له . وتجمع المصادر حول هذه النقطة بالذات أن الرسول صلى الله عليه وسلم ، أثناء إقامته بالمدينة المنورة ( يثرب ) كان بين الفينة والأُخرى يستخلف فيها أحد الصحابة كلما غادرها في غزوة أو سرية . وممن استخلفهم كان الصحابي عمرو بن مكتوم وابو ذر الغفاري والإمام علي بن أبي طالب . وهذا الاستخلاف أشبه ما يكون بالإنابة المحددة - زماناً ومكاناً - أثناء غيابه عن مجتمع المدينة، فيتولى الشخص المستخلف رعاية شؤون أُسرة النبي وإقامة الصلاة وغيرها . [٢٣]

---

(٢١) انظر مقدمة ابن خلدون ، سبق ذكره ، ص ٢٥١ .

(٢٢) تنبه عدد من الدارسين العرب لمظاهر القصور في فهم الناس لمصطلح الكتاب والسنة وما تحدثه النظرة الأوروبية المركزية من لبس وغموض تجاه هذه المصطلحات الفقهية في الوعي الإسلامي المعاصر . انظر كلاً من زكي محمد إسماعيل: نحو علم اجتماع إسلامي ، ص ٧٤-٧٥ ، ومحمد جابر الأنصاري : التأزم السياسي عند العرب وسوسيولجيا الإسلام ، ص ١٥٣ وما تليها .

(٢٣) العشماوي : الخلافة الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ٩٧ .

ومن هذا المنطلق يمكن القول بأن "الخلافة" عند العرب تشير إلى علاقة بين طـــرفين يوصي أحدهما الآخر القيام مقامه في غيابه . و "الخالف" هو الذي يقعد بعـــد ذهابـــك ومؤنثها الخالفة. والخلافة هي الإمارة ، أو النيابة عن الغير ، أي الإمامـــة . [(٢٤)] وهـــذا الكلام جرى تأكيده على لسان الخليفة الراشد أبو بكر الصديق ، عندما دنى منه أعرابي ، وهو يتبوأ منبر الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، فبادره بالسؤال ، قائلاً :

- أنت خليفة رسول الله ؟

- الصديق : لا .

- الأعرابي : فما أنت ؟

- الصديق : أنا الخالفة بعده ، أو قال ثانية : أنا خالفة ولست خليفته ، بمعنى أن (أبا بكر) تلى النبي في الزمان ، لكنه ليس بدلاً عنه وخلفاً منه . [(٢٥)]

ينطوي مسمى خليفة ( الجمع خلفاء ) إذن على معنيين ، أحدهما لغـــوي والثـــاني اصطلاحي . فمفهوم الخلافة ، أو الولاية كما بينها الفقيه المـــاوردي ( ت٤٥٠هـــــ / ١٥٠٨م ) "بأنها موضوعة الخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الـــدنيا " . [(٢٦)] أمـــا المؤرخ ابن خلدون ، فيرى أن القائم بأمرها هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها بمقتضى التكاليف الشرعية رعاية منه لمصالحهم في العمران البشري ، والقائم بها يـــدعى خليفـــة وإماماً . [(٢٧)]

وهكذا أضحى مصطلح خلافة مرادفاً لنفس المصطلح " إمام " و" أمير مؤمنين" ، في مجمل الخطاب الديني وموجهاته السياسية العقدية قديماً وحديثاً ، كما سيرد في الشـــواهد التاريخية. حيث لم تعد الإمامة العظمى أو بالأحرى إمارة المؤمنين حكراً عقدياً على أئمـــة آل البيت أنموذجاً لنظام الحكم يحتذى به ، منذ تنازع صحابة الرسول (ﷺ) أمر قيـــادة

(٢٤) انظر باب خلف في مجلد المنجد في اللغة والادب والعلوم ، ص ١٩٢ .

(٢٥) إدريس الحسيني : الخلافة المغتصبة ، سبق ذكره ، ص ٥٦ .

(٢٦) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، ص ٥ .

(٢٧) انظر مقدمة ابن خلدون ، ص ١٩٠ وما تليها .

الأُمة. وهكذا لم تعد مقالة "منا أمير ومنكم أمير " مستساغة لدى سادة قريش ووجهائها، الذين حسموا الصراع على السلطة لصالح الغلبة والعصبية ، بمعزل عن منطق الإجماع والشورى . فقد خشي الشيخان ( أبو بكر وعمر ) أن يختزل الأنصار المجتمعون في السقيفة حول شخص سعد بن عباده، فحاولا قطع الطريق عليه كما فعل بني أمية مع الإمام الجليل علي بن أبي طالب كرم الله وجهه.(٢٨) لهذا السبب تمنع نفر من الصحابة تقديم البيعة لأبي بكر ، حينه لولا تهديد عمر بحرق دار فاطمة الزهراء ، أخذ يحث الصديق على انتزاع البيعة عنوة من ابن عبادة ، بقوله " لا تدعه حتى يبايع " . وفي عهد عمر تعرض زعيم الأنصار لعملية اغتيال في بلاد الشام ، وشيع يومها خبر مفاده أن الجن قتلوه.(٢٩)

إذا ما تجاوزنا المعنى الفقهي ، أو الاصطلاحي لمعنى الخليفة أو الإمام ، إلى المفهوم السياسي لمغزى الرئاسة ، يتضح لنا أن جوهر الخلاف بين القوم كان حب الرئاسة والتمسك بها، تماشياً مع الحديث الشريف "خياركم في الجاهلية ، خياركم في الإسلام " ، والحديث الآخر "الأئمة من قريش " . وقد أوجز ابن خلدون الفقيه والمؤرخ المخضرم مفهوم الخلافة على نحو رمزي : "مقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية ، وكانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته " . (٣٠) ويذهب ابن تيمية إلى أبعد من ذلك في قوله إن الخلفاء والأئمة هم "نواب الله على عباده " . (٣١)

---

(٢٨) العشماوي : الخلافة الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ١٠١ .

(٢٩) للتأكد من بطلان الحدث راجع تاريخ الطبري ، ج ٣ ، ص ٢٢٢ و ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ج٢ ، ص٣٣١ .

(٣٠) عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة ، سبق ذكره ، ص ٢١٠ .

(٣١) تقي الدين بن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، ص ١٩ .

وقد كانت الأحوال السياسية في خلافة علي مهيأة لانتقال الإمارة إلى خصمه اللدود معاوية بن أبي سفيان . وبهذه الطريقة أضحت الرئاسة بموجبها وراثية ، أي انقلبت الخلافة إلى ملك عضوض . فالخلافة الراشدة المبنية على الشورى لم تدم سوى ثلاثين سنة ، بدءاً بسنة ٤١هـ/ ٦٦١م ، حيث جرت تغييرات جوهرية عديدة كان من أهمها وضع قريش يدها على مقاليد السلطة والحكم إلى معاوية وولده يزيد ، واصطباغ الفرقة بالطابع الرسمي بين بني أمية وبني هاشم. وهما أمران أديا في النهاية إلى زوال الخلافة الأموية ، وقيام الخلافة العباسية ، ممثلة باتباع محمد بن الحنفية جنباً إلى جنب مع الخلافة الفاطمية ، ممثلة بجعفر بن محمد الصادق . [٣٢]

وهكذا شاع استعمال المصطلح الفقهي للخلافة والإمامة في مشارق الأرض ومغاربها، منذ تاريخ تفكك الخلافة العباسية . يعود ذلك إلى عام ١٣٨هـ / ٧٥٦م عندما أفلت الأمير عبد الرحمن الداخل ( صقر قريش ) من المذبحة التي لحقت بأسرته ، واستقر به المقام في أسبانيا (الأندلس) ، حيث أقام هناك إمارة أموية منفصلة عن الخلافة العباسية . [٣٣] على إثر ذلك ، تعددت الخلافات (المفرد خلافة ) في بغداد والقاهرة واستانبول وغيرها ، واختزلت الخلافة الإسلامية في مسميات عدة ، نذكر منها المسميات التالية:

- الخلافة الراشدة : خليفة رسول الله ، وصّي النبي ، وأمير المؤمنين .
- الخلافة الأموية : الخليفة أو أمير المؤمنين .
- الخلافة العباسية : الخليفة السفاح والمنصور والمهدي والهادي والرشيد والأمين والمأمون.. إلخ.
- الخلافة الفاطمية: الخليفة المهدي والقائم والمنصور والمعز والعزيز والحاكم بأمر الله..ألخ.

---

(٣٢) الحسيني : الخلافة المغتصبة ، سبق ذكره ، ص ١٧٩ .

(٣٣) شهاب الدين أحمد القلقشندي : مآثر الأنافة في معالم الخلافة ، ج١ ، ص ٦٧ .

- الخلافة العثمانية : الفاتح وخليفة المسلمين وخاقان البرين والبحرين وحامي الحرمين الشريفين .

لقد خدمت هذه الألقاب الدينية أصحابها في تحقيق مآربهم الدنيوية ، كما هو الحال في سائر الخلافات الإسلامية ، وعلى وجه الخصوص الخلافتين الأموية والعثمانية ، باعتبارهما مرآة لتعاقب الخلفاء والسلاطين والمستبدين والمتجبرين في الأرض . ووجه الشبه بين الخلافتين أن الأولى ، بددت الأوهام العالقة في أذهان الناس حول مفهوم الإمامة العظمى ، باعتمادهما العصبية والغلبة معياراً للسلطة والحكم = ملك عضوض . أما الثانية ، فقد جاءت مجسدة لمفهوم الخلافة المغتصبة، كما هو معلوم أن الأتراك العثمانيين منذ قيام سلطنتهم لم يتلقب سلاطينهم بلقب خليفة عن جدارة ، سوى السلطان محمد الفاتح بعد انتزاعه القسطنطينية من أيدي البيزنطيين عام ٨٥٨هـ/ ١٤٥٣م .[٣٤]

وعليه ، فالخلافات الخمس بمختلف مسمياتها ، من وجهة نظرنا ، ليست خلافات طارئة في المشهد السياسي في تاريخ الإسلام ، كونها شكلت تداعيات سياسية متواترة في مجرى انتقال الإمامة العظمى من الخلافة إلى ملك واستقرارها لزمن في قريش . فليس غير ذي معنى ، بالنسبة لمؤرخ مخضرم وفقيه مالكي العقيدة سني الهوى كعبد الرحمن بن خلدون تقلبت به الأحوال من المغرب إلى المشرق ، أدرك بحصيفته أن عصبية قريش انتقلت إلى ملوك العجم بعد سقوط الأندلس وبغداد في أيديهم ، فأخذ يشدد بدوره "القول باشتراطها وصحة الإمامة للقرشي ولو كان عاجزاً للقيام بأمور المسلمين".[٣٥]

---

(٣٤) عندما حاول سليمان القانوني مد نفوذ الدولة العثمانية للمغرب الأقصى رفض سلطان مراكش أبو عبد الله الشيخ الانصياع لإرادة الباب العالي ، مطلقاً عليه لقب " سلطان القوارب " استهجاناً منه وتحقيراً لـه . أحمد بن خالد السلاوي : الاستقصاء لأخبار المغرب الأقصى ، ج٥ ، ص ٣٢ ، نقلاً عن شوقي عطا الله الجمل: المغرب العربي الكبير في العصر الحديث ، ص ١٧٢ ، وانظر أيضاً :
Marshall G. Hodgson. The Venture Of Islam Conscience and History In a World Civilization . Vol 2, p. 560.

(٣٥) ابن خلدون : المقدمة ، سبق ذكره ، ص ٢١٥ .

ناهيك عن أنه توسع في اشتراط النسب بالقول : " إن الأحكام الشرعية كلها لابد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلى الله عليه وسلم كما هو في المشهور وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً " . (٣٦) ويمضي قائلاً : " لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها " . (٣٧)

تلك كانت جملة الأسباب ( المقاصد ) الشرعية و ( العصبية ) السياسية التي حملت ابن خلدون الأخذ برأي فقهاء الجمهور في مسألة شرط القرشية ، باعتبارها قرينة وحجة لمفهوم الخلافة والصحبة ، جنباً إلى جنب مع مفهوم العصبية والغلبة . (٣٨) وهذا ما جعله يقول : " وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها وينتظم حبل الألفة فيها وذلك أن قريشًا كانوا عصبة مُضر وأصلهم وأهل الغلبة منهم وكان لهم على سائر مُضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم . " (٣٩)

## التحليل الفقهي لمؤسسة الخلافة :

استحوذت مسألة الخلافة على أذهان الدارسين باختلاف الأزمنة والأمكنة والمسميات . وكان الفقهاء والمورخون في مقدمة من أدلوا بدلوهم في هذه المسألة الشائكة أي الإمامة ، باعتبارها امتداداً للنبوة . فابن خلدون في المقدمة ، يناقش هذه المسألة الفقهية من منظور سياسي محض ، شأنه في ذلك شأن الماوردي ، في مؤلفه ( الأحكام

(٣٦) المصدر نفسه .

(٣٧) المصدر نفسه .

(٣٨) محمد يحيى سالم عزان : قرشية الخلافة تشريع ديني أم رؤية سياسية ، ص ٦٩ وما تليها .

(٣٩) ابن خلدون : المقدمة ، سبق ذكره ، ص ٢١٦ .

السلطانية والولايات الدينية) . فكلاهما ، يقترب كثيراً من مطارحات القلقشندي المضمنة في مصنفه ( مآثر الأنافة في معالم الخلافة) ، وفي متابعتهما لتداعياتها الدينية المقدسة من جهة ، واستيعاب دلالاتها السياسية على أرض الواقع من جهة أُخرى. وهكذا نجد الفقهاء والمؤرخين على اختلاف مشاربهم السياسية يقرون مبدأ القرشية كشرط من شروطها ، لكنهم في نفس الوقت يشددون القول على أن الخلافة لا تقوم لها قائمة دون العصبية والغلبة ، الأمر الذي ينفي عملياً مبدأ الشورى المنصوص عليه في القرآن الكريم.

ويذهب ابن خلدون إلى نفس القول في محاولته التمييز بين الخلافة والإمامة تمييزاً بين ما هو إلاهي (النبوة) وما هو بشري ( حب الرئاسة ) . فالملك ، على حد قوله " يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه .. " (٤٠) كل ذلك أسهم في إرساء وترسيخ البناء السياسي للدولة الإسلامية الوليدة في عهد الخلافة الراشدة . فهل كان وارداً في ذهن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن ما حدث يوم السقيفة كان مجرد فلته لا يمكن أن تتكرر ، ولسان حاله يردد تلك العبارة : فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه .

فكل محاولة للنهوض بأمر الخلافة ، أو الإمامة تخضع بدورها للنصوص المقدسة (الكتاب والسنة) ، طبقاً لتوجهاتها السياسية لكي تضفي على نفسها لباس التقوى الشرعية. إذ يصعب على القارئ المتدبر لسور القرآن الكريم وعددها (١١٤ سورة) وآياتها ( ٦٢٣٦ آية ) العثور على إشارة صريحة لمضمون الخلافة الراشدة أو الإمامة العظمى . في هذا المجال نورد خمس آيات قرآنية ورد فيها لفظ ( خليفة ) و ( إمام ) ، وهي :

- ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ (٤١)

(٤٠) ابن خلدون : المقدمة ، سبق ذكره ، ص ١٧٤.

(٤١) القرآن الكريم : سورة البقرة ، الآية ( ٣٠ ) .

- ﴿ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِـــن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّالِمِينَ ﴾ (٤٢)

- ﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلاَةِ وَإِيتَــآءَ الزَّكَـــاةِ وَكَانُواْ لَنَا عَابِدِينَ ﴾

- ﴿ أَوَ عَجِبْتُمْ أَن جَآءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنـــذِرَكُمْ وَاذكُـــرُواْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً فَاذْكُرُواْ آلآءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (٤٣)

- ﴿ وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِن بَعْدِكُمْ مَّا يَشَآءُ كَمَـــآ أَنشَأَكُمْ مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ ﴾ (٤٤)

- ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلاَئِفَ فِي الأَرْضِ مِن بَعْدِهِم لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ (٤٥)

- ﴿ يٰدَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي ٱلأَرْضِ فَٱحْكُمْ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَق وَلاَ تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدُ بِمَا نَسُواْ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ﴾ (٤٦)

أما الأحاديث الشريفة التي ترصع بها المصنفات الفقهية والمباحث الكلامية ، فهـــي ترمي إلى ربط الإمامة بالنبوة ربطاً جذرياً ، باعتبار الأولى أصل من أصول الدين . فمنـــذ

(٤٢) القرآن الكريم : سورة البقرة ، الآية ( ١٢٤ ) .

(٤٣) القرآن الكريم : سورة الأعراف ، الآية ( ٦٩ ) .

(٤٤) القرآن الكريم : سورة الانعام ، الآية ( ١٣٣ ) .

(٤٥) القرآن الكريم : سورة يونس ، الآية ( ١٤ ) .

(٤٦) القرآن الكريم : سورة ص ، الآية ( ٢٦ ) .

تاريخ اغتصاب بني أمية وبني العباس الإمارة من بني هاشم ، وما رافق ذلك من ثورة فكرية واضطرابات سياسية شُغل العالم الإسلامي ردحاً طويلاً من الزمن بهذه القضية من دون طائل . في مجمل الصراع على الرئاسة وظف أطراف النزاع كافة أسلحتهم المادية والمعنوية لإفحام الخصوم ، وكان علم الحديث هو الميدان الأوسع للمتبارين .

نورد هنا سلسلة من الأحاديث الشريفة كيفما اتفق دون الحاجة إلى تأكيد صحة أسانيدها من عدمه ، على النحو التالي :

- اللهم فاشهد فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم والي من والاه وعاد من عاداه ، وانصر من نصره واخذل من خذله . (٤٧)
- لكل نبي وصي ووارث وإن وصيي ووارثي علي بن أبي طالب . (٤٨)
- علي مني بمنزلة هارون من موسى ألا أنه لا نبي بعدي . (٤٩)
- الحق مع علي وعلي مع الحق لن يفترقا حتى يردا على الحوض . (٥٠)
- أنا مدينة العلم وعلي بابها . (٥١)
- أنا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون من بعدي . (٥٢)
- أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني . (٥٣)
- أنت سيد المؤمنين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين . (٥٤)

---

(٤٧) بإمكان القارئ العودة إلى أمهات كتب الحديث وبخاصة البخاري ومسلم والترمذي وأحمد والنسائي وأبي داوود ، وثيقة الصلة بالموضوع .

(٤٨) عز الدين : أسد الغابة ، سبق ذكره ، ج١ ، ص ١٧٥ .

(٤٩) أبو عبد الله الحاكم النيسابوري : المستدرك على الصحيحين ، ج٣ ، ص ١٢٢ .

(٥٠) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ، سبق ذكره ، ج١ ، ص ٧٨ .

(٥١) ابن حجر العسقلاني : تهذيب التهذيب ، ج٦ ، ص ٢٢٠٣ .

(٥٢) فخر الدين أبو عبد الله محمد القرشي : تفسير الرازي ، ج ١٩ ، ص ١٤ .

(٥٣) ابن حجر الهيثمي : الصواعق المحرقة ، سبق ذكره ، ص ١٢٣ .

(٥٤) أحمد بن عبد الله الطبري : ذخائر العقبي في مناقب ذوي القربى ، ص ٧٧ .

- إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يـــردا علـــى الحوض .[٥٥]

ومن يتأمل السياق الفقهي العام لمجمل الأحاديث يلمس بشكل غير ملتبس مغـــزى الحديث " تثبيت الإمامة في آل البيت " ، بمعزل عن الحديث القائل " الأئمة من قريش " . وفي ذلك إشارة واضحة إلى الانقلاب السياسي الذي حدث في سقيفة بـــني ســـاعدة ، والطريقة العنيفة التي تولى فيها الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم زمام السلطة ، وكيفية مغادرقم لها بطريقة مأساوية، فيما عدا الخليفة الأول أبوي بكر الصديق الذي قضى معظم خلافته في مقارعة المرتدين . ولما استقرت الإمارة في قريش - بعد عهد التحكيم - بفعل العصبية والغلبة ، لم يعد العمل بمبدأ الشورى تقليدًا متبعًا في مختلـــف عهـــود الخلافـــات الإسلامية ، حيث كان الخلفاء المغتصبون والسلاطين المستبدون غالباً ما يورثـــون الملـــك لأبنائهم أو إخوانهم . ولم تكن طقوس البيعة سوى إجراءات شكلية يتدارســـها فقهـــاء السلطان وحاشيته ، ممن يعرفون أنفسهم بجماعة " أهل الحل والعقد " ، وهـــم في واقـــع الأمر لا حل لهم ولا عقد .

وإذا كان معيار العصبية والغلبة قد أضحى بمرور الزمن هو التقليد السائد في ســـائر الممالك الإسلامية ، فإن شرط القرشية ظل من الناحية النظرية أمراً ملزماً لمن يتأهب لشغل منصب الإمامة ، أي الرئاسة . وكان الإمام الهادي يحـــى بـــن الحســـين المرســـي ( ت ٢٩٨هـــ / ٩١١م ) واحداً من العلماء المجتهدين ، الذين أولوا عنايتهم الخاصـــة بمبـــدأ المفاضلة بين مرشحين لمنصب الإمام والتي لخصها لنا في صياغة إنشائية يعسر تطبيقها على أرض الواقع : " إن تشابها في العلم واختلفا في الورع فالإمامة لأورعهما ، وإن اشتبها في الورع والعلم فالإمامة لأزهدهما في الدنيا، وإن اشتبها في ذلك كله فالإمامة لأســـخاهما، فإن اشتبها في ذلك فالإمامة لأرحمهما وأرأفهما بالرعية ، فإن اشتبها في ذلك كله فالإمامة لأجلهما وأحسنهما خلقاً ، فإن اشتبها في ذلك كله وفي غيره من شروط بما ذكرنا مـــن

(٥٥) انظر كلاً من مسلم ، ج٥ ، ص ١٢٢، ومسند أحمد ، ج٣ ، ص ١٧ ، والترمذي، ج٥ ، ص ٣٢٨ .

شروط الإمام، ولن يتماثل في ذلك كله اثنان ، ومع ذلك فلإبعاد الريب وللاحتياط كانت الإمامة لأسنهما ، فإن استويا في السن فالإمامة لأحسنهما وجهاً ! " . [٥٦]

أما المفكر الإسلامي المعاصر محمد رشيد رضا ، فقد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه الإمام الهادي قبل عشرة قرون من الزمان . لقد خرج علينا رضا بفتوى شرعية ، هذا نصها : " اتفق محققو العلماء على أنه لا يجوز أن يبايع بالخلافة إلا من كان مستجمعاً لما ذكروه من شرائطها وخاصة العدالة والكفاءة والقرشية ، فإذا تعذر وجود بعض الشرائط تدخل المسألة في حكم الضرورات ، والضرورات تقدر بقدرها ، فيكون الواجب حينئذ مبايعة من كان مستجمعاً لأكثر الشرائط من أهلها ، مع الاجتهاد والسعي لاستجماعها كلها . " [٥٧] لكنه يعود ثانية ليميز بوضوح الفارق الكبير بين مصطلح (خلافة الضرورة) و ( خلافة التغلب ) ، بالقول : " والفرق بين هذه الخلافة [ التغلب ] وما بعدها بعد كون كلاً منهما جائزاً للضرورة أن الأولى صدرت عن أهل الحل والعقد باختيارهم لمن هو أمثل الفاقدين لبعض الشرائط ، وأما الثانية فصاحبها هو المعتدي على الخلافة بقوة العصبية لا باختيار أهل الحل والعقد . " [٥٨] فكلاهما أمران أمرّين بالنسبة للرعية، الذين يتحتم عليهم طاعة السلطان ، ومن هنا تكون الطاعة لأولي الأمر إجبارية وليست اختيارية .

إن وجهة النظر التي اعتمدها رضا في تبرير خلافتي الضرورة والتغلب وترشيدهما طبقاً لمقتضيات الحاجة ، تشكل قاعدة استثنائية تقر ضمناً بأهمية دور أهل الحل والعقد ، وهم بطبيعة الحال – الوجهاء والأعيان ، أي جماعة العلماء الذين نصبوا أنفسهم حرساً

(٥٦) يجمع الشيعة فيما عدا الزيدية وبعض المعتزلة أن الإمامة مرتبطة بالنبوة رغم نهاية دورة النبوة . انظر كلاً من زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، ص ١١٢ – ١١٣ ، وعارف تامر : الإمامة في الإسلام ، ص ٦٨ .

(٥٧) محمد رشيد رضا : الخلافة أو الإمامة العظمى ، ص ٧٢ ، نقلاً عن عبدالاله بلقزيز : الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، ص ٩٨ .

(٥٨) المصدر نفسه ، ص ٧٤ .

أُمناء على الشريعة تمشياً مع مفهوم الحسبة في الإســـلام . [٥٩] وقـــد أثبتـــت الوقـــائع والأحداث على أن هذه النخبة التقليدية ( العلماء ومشايخ الطرق ) ليس في مقـــدورهم مواكبة التحديات الخارجية والداخلية في العالم الإسلامي ، منذ قدوم الحملة الفرنسية على مصر والشام حتى تاريخ حرب الخليج الثانية واحتلال ثغور دار الإسلام . والمشكلة إذن هي معرفة الكيفية التي تمت فيها توظيف هذا السيل الهائل من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة لاهداف دنيوية صرفة : قوامها العصبية + الغلبة = ملك عضوض .

ليست هناك طريقة لتفسير نجاح العثمانيـــين في تثبيت الخلافة في سلالتهم في عامي ٩٢٢-٩٢٣هـــ/ ١٥١٦-١٥١٧م ، سوى البحث مجدداً في مضمون تلـــك القاعـــدة الفقهية "عند الضرورة تباح المحظورات " ، لتحقيق شيءٍ ما من المقاصد الشرعية كمسوغ لتلك التجاوزات السياسية ، التي تمس الحقوق الشرعية ( الدستورية ) للمواطن العادي في العالمين العربي والإسلامي. [٦٠] ولا يجوز هنا أن تغفل عن أبعاد هـــذا النفـــي لخلافـــة الضرورة في نصب الإمام وإقامة السلطة . وعليه ، فالخلاف حول هذه المسألة لـــيس في نظرنا مجرد خلاف نظري حول صحة تنازل الخليفة المتوكل للسلطان سليم من عدمـــه ، وإنما هو توضيح الأسباب الموضوعية لانتقال السلطة مـــن أيـــدي المماليـــك إلى أيـــدي العثمانيين بواسطة القوة . إذ لا يوجد فارق كبير – من وجهة نظرنا – بين دخول الحجاز واليمن سلماً ، أو بين دخول مصر وسوريا حرباً تحت السيادة العثمانية .

---

(٥٩) يذهب ابن خلدون إلى القول بأن الحسبة وظيفة دينية من اختصاص الإمام الذي يكلف بدوره صاحب الحسبة تنفيذ أوامر الله سبحانه وتعالى العمل بتعميم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلـــك لحمـــل الناس على المصالح العامة باعتبارهم مواطنين أحرار لا رعايا في نظر المشرع . قارن بين وجهـــتي نظـــر محمد بن محمد الغزالي : إحياء علوم الدين، ج ٢ ، ص٢٦٩ ، و ابن خلدون : المقدمة ، سبق ذكـــره ، ص ٢٤٩ .

(٦٠) حول الحقوق الشرعية والمدنية للأقليات الحاكمة والغالبية المهمشة كما كان الحـــال عليـــه في العهـــد العثماني الأول والثاني . انظر مطارحة محمد رشيد رضا حول هذه المسألة في كتاب حوراني : الفكـــر العربي ، سبق ذكره ، ص ١٠٨.

والمعروف أن تبعية الحجاز والأراضي المقدسة للسلطنة المملوكية كانت قد رفعت من شأنها في نظر المسلمين ، نظراً لقيامها بحماية الأماكن المقدسة وضمانة أمن الحجيج . كما أن لقب " خادم الحرمين الشريفين " ، الذي اتخذه الظاهر بيبرس كما فعل صلاح الدين من قبله ، بعد تحريره لبيت المقدس ،كان ذلك النعت يرمز للنفوذ الديني والسطوة السياسية . يتضح ذلك في مضمون الخطاب السياسي الموجه من قبل سليمان القانوني لشريف مكة أبو نمي، الذي أبدى معارضته الضمنية لمفتي مكة الجديد عام هـ٩٤٦/ ١٥٣٩م ، فجاء خطاب السلطان منددا به على هذا النحو : " أما بعد يا شريف فإن الحسنة في نفسها حسنة ومن بيت النبوة أحسن، والسيئة في نفسها سيئة ، ومن بيت النبوة أسوأ . قف عند حدك وإلا أغمدنا فيك سيف جدك." فأجابه أبو نمي قائلاً : " إن العبد مقر بذنبه ، تائب إلى ربه ، فإن تؤاخذه فيدك الأقوى ، وإن تعف فالعفو أقرب إلى التقوى . " (٦١)

## بين الاستمرارية والانقطاع :

من هذا المنطلق جاءت معظم الأبحاث والدراسات حول الخلافة العثمانية متباينة ، وبالتالي أضحت نظرية الجامعة الإسلامية مثاراً للجدل والبحث الذي لا يؤدي عادة إلى نتيجة واضحة ترشد القارئ إلى صحة انتقال الخلافة من آل العباس إلى آل عثمان . فهناك من يرى أن الخليفة المتوكل على الله محمد بن المستمسك قد أفسح المجال للسلطان العثماني سليم الأول بعد أن تحقق له النصر على السلطنة المملوكية في موقعة الديوانية عام ٩٢٣هـ / ١٥١٧م . (٦٢) تلى ذلك مراسيم البيعة بالخلافة لصالح سليم ، الذي لبس شعار الخلافة في احتفال بهيج بالجامع الأزهر الشريف . (٦٣)

وهناك من يشكك في صحة هذه البيعة – انتقال الخلافة – من جملة المؤرخين المصريين الذين عاصروا الحدث ، وفي مقدمتهم محمد بن إياس المعروف بتعاطفه الشديد

(٦١) فؤاد حمزة : قلب جزيرة العرب ، ص ٣١٩ ، هامش ٢ .

(٦٢) محمد أنيس : الدولة العثمانية والشرق العربي ، ص ١١٦ .

(٦٣) حسن عثمان : منهج البحث التاريخي ، ص ١٧٧ .

مع السلطنة المملوكية ، وكراهيته المفرطة لمظاهر الحكم العثماني . فالسلطان سليم بالنسبة لابن إياس مجرد سلطان مغتصب للسلطنة والملك من أهله ، وأنه " قاتل أبطال مصر وميتم أطفالها ومستعبد رجالها . " (٦٤) وهذا القول المأثور لا يخلو من المصداقية ، حيث تعرضت مصر المحروسة وقاهرة المعز لمذابح دموية راح ضحيتها حوالي خمسة وعشرين ألف مملـــوك من المدافعين عن المدينة بعد مقتل السلطان قنصوة الغوري في موقعة مـــرج دابـــق . (٦٥) ومثلما تعـــرض الغوري للغدر والخيـــانة لقي نائبه طومان بك نفس المصـــير بعد وقوعه في الأسر ، حيث أمر سليم بشنقه وتعليق جثته في باب زويلة ، "وعادت مصر إلى النيابة كما كانت في صدر الإسلام .. ثم رجع إلى بلاده وأخذ معه الخليفة العباسي وانقطعـــت الخلافة .. " (٦٦)

ومهما يكن أمر انتقال الخلافة من بغداد إلى القاهرة ، ومن ثم إلى استانبول ، فهـــذه الحادثة – في حد ذاتها – لم تؤ إلى زوال الخلافة وانقطاعها ، كما يـــزعم الشـــيخ عبـــد الرحمن الجبرتي في عجائب آثاره وتراجم أخباره . ولو صح أن الســـلطان ســـليم تكـــنى بالخليفة ، بل وخادم الحرمين الشريفين ، وهو لقب درج علـــى اســـتخدامه الســـلاطين المماليك من قبله تأكيداً منهم للسيادة المصرية على بلاد الحجاز ليس إلا . وقد أضـــاف السلطان سليم الأول إلى اسمه مسميات فضفاضة، فهو كما تذكر المصادر أطلـــق علـــى نفسه ألقابًا عدة منها : السلطان ابن السلطان ، وخاقان الـــبرين والبحـــرين ، وقـــاهر الحبشيين وسلطان العراقيين . (٦٧) وهذا هو حال الحكام العرب في الـــزمن الحاضـــر لا يتورعون عن إضفاء كنايات وألقاب منمقة إلى أسمائهم ، وهي لا تنسجم تماماً مع واقـــع الحال البائس الذي تمر به الأُمة .

---

(٦٤) محمد بن إياس : بدائع الزهور في وقائع الدهور ، ج ٥ ، ص ١٧٧.

(٦٥) Stanford J. Shaw et al., History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol (1) , p.84.

(٦٦) عبد الرحمن الجبرتي : عجائب الآثار في التراجم والأخبار ، ج١ ، ص ٣٧ .

(٦٧) محمود صالح منسي : حركة اليقظة العربية في الشرق الآسيوي ، ص ٣٣ .

نخلص من هذا كله إلى أن الخليفة المتوكل كان من ضمن المستقبلين للسلطان سليم أثناء غزوه لمصر ، وكان من ضمن العلماء والصناع الذين اصطحبهم حفيد عثمان إلى عاصمة ملكه . وسواء تنازل المتوكل لسليم أم لم يتنازل ، فمن الجائز أن ابن إياس الذي دوَّن لنا التفاصيل المثيرة لسقوط السلطنة المملوكية ، لم يترك شاردة أو واردة تتعلق بأحوال مصر في بداية العهد العثماني إلا وعلق عليها . ومع ذلك كله لم يشر البتة في حولياته إلى الكيفية التي انتقلت بها الخلافة من المماليك إلى العثمانيين . ويعلق الباحث حسن عثمان علي على هذه المسألة ، بقوله : " وما أكثر ما يسكت الإنسان عن ذكر ما يكره " . (٦٨)

منذ تاريخ سقوط مصر في أيدي العثمانيين اقتصر حكمهم على القاهرة ودمشق وبغداد كما أعطوا عنايتهم الخاصة بالمحامل الثلاثة إلى الكعبة المشرفة في موسم الحج والتي كانت تقع عملياً تحت إشراف ونفوذ مؤسسة الشرافة في مكة المكرمة . ودام الحال على ما هو عليه حتى عهد السلطان محمود الثاني ، الذي عاصر بدوره الحركة السلفية التوحيدية بزعامة الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي ، حيث أجمل صاحب الدعوة برنامجه الإصلاحي في عبارات مقتضبة ذات دلالات عميقة . وفيها يقول : " أنا لم آت بجهالة .. ولست أدعو إلى منصب ، بل أدعو إلى الله وحده وإلى سنة نبيه .. وطريقتنا هي طريقة أهل السلف ، ومذهبنا في الأصول مذهب أهل السنة والجماعة وفي الفروع مذهب الإمام أحمد بن حنبل " . (٦٩) في هذا المنظور لا يمكن الرجوع إلى طريقة أهل السلف إلا بحجة تساعد أمراء آل سعود على رفض الاعتراف بشرعية الخلافة العثمانية، كونها سلطة طارئة تزول بزوال مسبباتها .

ولما أحس السلطان العثماني بخطر الدعوة الوهابية – وكان الضعف والاضطراب آخذين منها كل مأخذ ، أوكلت أمرها إلى شيخ الإسلام وقاضي عسكر وأصحاب

(٦٨) عثمان : منهج البحث التاريخي ، سبق ذكره ، ص ١٧٨ .

(٦٩) عبد الكريم غرايبة : تاريخ العرب الحديث ، ص ١١١ .

المقالات من فقهاء المذاهب الأربعة ، الذين طعنوا بمبادئها بهدف النيل من دعوتها ، ونعت القائمين عليها بالخروج عن طاعة السلطان . وللحد من نفوذ الحركة في إقليم شبه الجزيرة واطراف الشام والعراق ، اصدر فقهاء السلطان وحاشيته عدد من الفتاوي القاضية بتكفير الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، مستغلين بذلك حادث هدم الاخوان قبر الرســـول (ﷺ) وتجريد الروضة الشريفة من التحف التي كانت بها.[٧٠] رافق ذلك حملة عسكرية ونفســـية شعواء استهدفت انصار الدعوة السلفية التوحيدية الذين الصقت بهم تهمة الكفر والخروج عن دائرة الإسلام . وكانت الدرعية عاصمة الدولة السعودية الاولى هي المستهدفة بعد أن تمكنت من القضاء على مظاهر البدعة في نجد وغيرها من انحاء بلاد الجزيـــرة العربيـــة ، متوسلة بذلك مبدأ العنف المفرط ضد من يخالفها الرأي .

ومثلما شغلت السلطنة العثمانية ( رجل أوربا المريض ) أنظار الدول الاستعمارية ، اختطفت الحركة الوهابية الاضواء من الباب العالي ، الذي تقاعس عن رفع راية الجهـــاد والاجتهاد. وقد ابدى عدد من العلماء المسلمين ، وعلى رأسهم محمـــد رشـــيد رضـــا ومصطفى كامل في الدفاع عن مؤسسة الخلافة العثمانية ، باعتبارهـــا خلافـــة ضـــرورة لمواجهة الغزو الاستعماري من جهة ، والمحافظة على وحدة الأُمة في مواجهـــة الاخطـــار الخارجية من جهة أُخرى . وإلى ذلك المعنى يذهب يوسف القرضاوي في قوله : " الإمـــام هو الخليفة الذي يحكم الأُمة نيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في إقامـــة الـــدين وسياسة الدنيا به" .[٧١]

ولنا أن نتساءل : هل كان محمد رشيد رضا بدوره راضياً تمام الرضا عن ما آلت إليه أحوال الخلافة العثمانية في آخر أيامها – عهد السلطان عبد الحميد الثاني ، الذي لم يكن مستوفياً أدنى شروطها ؟

(٧٠) مصطفى الشكعة : : إسلام بلا مذاهب ، ص ٥٠٧ .

(٧١) يوسف القرضاوي : السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة الإسلامية ومقاصدها ، ص ٤٨ .

والجواب هو أقرب إلى النتيجة منه إلى السؤال : لقد اقترنت نظرية "الخلافة العثمانية" بنظرية "الجامعة الإسلامية" ، كمشروع سياسي حفز شعوب المنطقة الالتفاف حول السلطنة العثمانية ، باعتبارها الوريث الشرعي للسلطنة المملوكية بل والخلافة العباسية . ولما آل أمر الخلافة إلى أيدي الأتراك العثمانيين توسلوا بها لإحكام سيطرتهم على سائر البلاد العربية . وكان نمط الخلافة أنموذجاً للعصبية التركمانية والغلبة الأناضولية، حيث ينقسم الناس إلى حكام ورعايا، وسادة ومسودين . وهذا عين ما حصل عندما شرع السلطان سليمان القانوني سلسلة من الفرمانات العثمانية ، عرفت باسم "قانون نامة " عام ٩٢٩هـ / ١٥٢٢م لولاية مصر وغيرها ، اختزل بموجبها مذهب الدولة "الحنفي" سائر المذاهب الأخرى : الشافعية والمالكية والحنفية والحنبلية في مذهب الدولة الرسمي . وكان شيخ الإسلام وقاضي عسكر روملي ، هو المسؤول عن تعيين وعزل قضاة المذاهب الأربعة، الذين يخضعون بدورهم للتوجيهات العليا من المركز ( استانبول ) . وقد اضطر العديد منهم إلى مجاراة سلاطين الجور للحفاظ على مناصبهم في أسرهم ، كما اضطروا إلى ممارسة الاختلاس والرشوة بهدف تأمين مصدر مالي يدفعون جزءاً منه للصدر الأعظم كضمان لتجديد ولايتهم .[٧٢]

لقد ازداد اهتمام سلاطين آل عثمان بلقب الخلافة رسمياً وبشكل ملحوظ في القرون الأخيرة ، عندما أصيبت دولتهم بالضعف والوهن بحيث أصبحت عرضة للأطماع الاستعمارية والغزو العسكري في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر . وفي حين كان شعار "الجامعة الإسلامية" محوراً للسياسة العثمانية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، كانت التيارات السياسية الأخرى ( الوهابية السلفية والسنوسية الصوفية والرابطة العثمانية ) منضوية تحت مظلتها ، بهدف الإصلاح الديني من منطلق العقلانية الإسلامية.[٧٣] وقد أدركت معظم زعامات الدعوات الدينية ، بما في ذلك أنصار

(٧٢) Norman Itzkowitz. Ottoman Empire and Islamic Tradition, p. 58.

(٧٣) محمد عمارة : الجامعة الإسلامية والرابطة العثمانية ، ص ٥٢ .

تيار الجامعة الإسلامية مغزى البعد السياسي للخلافة العثمانية فتبنته في تحليلها العام لانحطاط وتخلف العالم الإسلامي في عصر الاستعمار الغربي، دون اعتبار للخلافات الثانوية بين السنة والشيعة ، ولا للحملة الشعواء التي يشنها البلاط العثماني بقيادة شيخ الإسلام وحاشيته ، وفي مقدمتهم أبو الهدى الصيادى ضد هذا التيار الديني الإصلاحي بزعامة حكيم الشرق السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي.(٧٤)

في هذا الاتجاه ، اقترنت نظرية الخلافة العثمانية بفكرة الجامعة الإسلامية ، وكانت الفكرة تصب أساساً في توحيد العالم الإسلامي لمواجهة المخططات الاستعمارية الغربية التي استهدفت تمزيق وتفكيك الكيان الامبراطوري العثماني . وفي حين كان الداعية جمال الدين الأفغاني يتحمس لمشروع الجامعة الإسلامية لمواجهة خطر الغزو الغربي للأقطار الإسلامية ، كان السلطان عبد الحميد الثاني يتحمس لمشروعه السياسي الخاص به لإحياء الخلافة العثمانية . لهذا الغرض استعان الباب العالي بالعديد من العلماء وشيوخ الطرق الصوفية ، وعلى رأسهم الشيخ أبو الهدى الصيادي ، الذي أظهر حماساً منقطع النظير لتلك الفكرة من خلال دعوته الملحة كافة العرب والمسلمين تقديم البيعة للسلطان عبد الحميد باعتباره الخلاص من حالة الضعف والفوضى التي ألمت بالعالم الإسلامي. (٧٥) ولقيت الفكرة رواجاً محدوداً في ولاية دمشق وبين مسلمي الهند ، إلا أنها لم تلق نفس النجاح المتوقع في البلاد العربية ( نجد والحجاز واليمن ) ، التي كان حكامها يتطلعون إلى الاستقلال ومنصب الخلافة .

وحيث أن قطبي التجاذب بين مفهوم الجامعة الإسلامية ومفهوم الرابطة العثمانية ، سيصبح القاسم المشترك بين ما يسمى الخلافة العثمانية ، وبين مختلف إمارات التغلب في نجد ومراكش وغيرها من الحركات الاستقلالية التي قوي عودها خلال القرن التاسع عشر، ظلت الفكرة قائمة دون حسم . وكانت آخر تلك المحاولات الجادة ، محاولة

(٧٤) أحمد أمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، ص ١٠٤ .

(٧٥) انظر أحمد فهد الشوابكة : حركة الجامعة الإسلامية ، ص ٧٠ – ٧١ .

الشريف حسين بن علي أمير الحجاز الذي حاول انتزاع المبادرة من السلطان العثماني ، فدعا لنفسه مستعيناً بقوة الحلفاء والتفاف القوميين العرب حوله . ولم تلق دعوته الاستجابة المنشودة من العرب والمسلمين، لاسيما وأن السلطان عبد الحميد كان قد دعا في الوقت نفسه كافة المسلمين إلى الجهاد ضد الحلفاء ( بريطانيا وفرنسا ) ، باعتبارهم أعداء الإمبراطورية العثمانية .

فكيف بعد هذا كله نسلم بإمكانية قيام الخلافة الإسلامية ، من الناحيتين النظرية والعملية، دون وجود ضوابط لشروطها ، بل ومقوماتها . وبصرف النظر عن المحاولات المتعثرة للحكام العرب ( آل سعود وإمام اليمن ، والملك فاروق ) ، الذين أخذوا يتطلعون لزعامة روحية وسياسية ، وزمام الأمور لم يعد بأيديهم في ظل الوجود الاستعماري الغربي في المنطقة . حينه كان الخلاف على أشده بين السلطان عبد الحميد وأنصاره من جهة ، والقوميين العرب وحلفائهم من جهة أُخرى ، حول استحقاق كل طرف من أطراف النزاع لقيادة الأُمة . وبالتالي انقسم العرب على أُنفسهم حول مسألة الخلافة الإسلامية ، فمنهم من قبل الانخراط في صف الثورة العربية ، ومنهم من تمسك بفكرة الرابطة العثمانية. (٧٦)

وحيث إن التكييف الشرعي مع الواقع السياسي ، أي الدولة العثمانية القائمة على التغلب ، جاء مبرراً لعملية انتقال الخلافة من أيدي الأتراك العثمانين الذين حملوا لواءها نحو أربعة قرون من الزمن إلى أيدي العرب ، الذين أخذوا يتطلعون إلى الحرية والاستقلال عشية اندلاع الحرب الكونية الأولى . لذلك ليس بالمستبعد أن تكون محاولة السلطان عبد الحميد التوفيق بين دعوة الأفغاني لقيام جامعة إسلامية ومشروعه السياسي الرامي لقيام

(٧٦) في أعقاب الاحتلال البريطاني لمصر ، ظهر تيار الرابطة العثمانية بين صفوف الحزب الوطني ، وكان مصطفى كامل أكثر الزعامات السياسية المتمسكة بهذا الشعار لمكافحة التغلغل الاستعماري في البلاد العربية والمحافظة على شعرة معاوية مع الباب العالي . انظر علي المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ، ص ١١٨ .

خلافة عثمانية ، تندرج ضمن الرغبة القوية لديه في إحكام قبضته على مـــا تبقـــى مـــن الولايات العربية الخاضعة له اسمياً . وكان الصراع العربي – التركي قـــد دفـــع في نهايـــة المطاف بضباط الاتحاد والترقي ، وعلى رأسهم مصطفى كمال أتاتورك إلى إعلان قيـــام الجمهورية عام ١٣٤١هـــ/١٩٢٢م ؛ وبالتالي إلغاء الخلافة عام ١٣٤٣هـــ/١٩٢٤م.[٧٧]

يكشف الفاصل الزماني والمكاني بين قيام مؤسسة الخلافة الإسلامية بالحجاز في صدر الإسلام ، وتعثر تحقيقها على أرض الواقع في العصر الحديث غياب الحمـــاس الحقيقـــي لإمكانية استرجاع تلك التجربة كما كانت عليه في عهد الخلافة الراشدة . وقد أفصـــح عن ذلك الموقف "إمارات التغلب " في الأطراف ، التي أظهرت زعاماتها رغبـــةً قويـــة في الاستقلال والانفصال عن المركز الذي كان يتطلع بدوره لقيادة العالم الإسلامي . ومثلما أخفق السلطان عبد الحميد في إنجاز مشروع الخلافة العثمانية ، مني الشريف حسين بفشل ذريع في تحقيق مشروعه السياسي الرامي لإقامة دولة عربية كبرى – من المحيط الأطلســـي إلى الخليج العربي – في مطلع القرن العشرين . فسرعان ما اتضحت الأهداف والمقاصـــد من وراء تبني الحلفاء ( بريطانيا ) مشروع قيام خلافة عربية بزعامة الشـــريف حســـين ، ليتحول هذا المشروع بتقادمه إلى ورشة عمل اقتصر نشاطها على خلق كيانات ( إمارات وسلطنات ) مفككة . وبالتالي أضحى مشروع قيام وحدة عربية كبرى ضرباً من الخيـــال في ظل النظام الإقليمي العربي المعاصر الحاضن للقواعد الأجنبية مـــن جهـــة ، ومصـــالح الشركات الغربية المتعددة الجنسيات والأهداف والمقاصد في المنطقة من جهة أُخرى .

(٧٧) الجندي : المد الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٢٢٩ .

# محتويات الباب الأول

مدرسة الإصلاح اليمنية

مفهوم الاجتهاد ونقيضه التقليد

ظاهرة التجديد في الدين

- **الفصل الأول** : فتوى الإمام المتوكل إسماعيل بن القاسم المتعلقة بأرض اليمن الأسفل والمشرق

مصدر الخلاف وتداعياته

فساد الزمان وإشكالية الأمر بالمعروف

الأزمة المتأصلة بين الفقيه والسلطان

تهافت الفتاوى الرسمية

تعثر تجربة وحدة التراب اليمني

الخلاصة

- **الفصل الثاني** : اغتراب الفقيه في كنف السلطان

أزمة الفكر الزيدي

أسباب غربة المقبلي ومظاهرها

مذهبه في الإصلاح

# الباب الأول

## مدرسة الإصلاح اليمنية

### مفهوم الاجتهاد ونقيضه التقليد:

إن انبعاث الاتجاه السني المتجدد في فكر الزيدية تعود جذوره التاريخية إلى القرن الأول الهجري ، وهو القرن الذي شهد ظهور الكثير من الفرق والتيارات الدينية المتصارعة – سنية وشيعية على حدٍ سواء . وكان من أشهرها فرقتا الزيدية والمعتزلة ، كونهما لعبتا دوراً فاعلاً في مجمل الحياة السياسية والفكرية في العهدين الأموي والعباسي . وعندئذ احتدم الجدل بين الفقهاء والمتكلمين حول مسألة "خلق القرآن" ، نظراً لاجتهاد كل طرف من أطراف الصراع ، لنصرة مذهبه ، فكانت الغلبة في نهاية المطاف للفقهاء الذين ضيقوا الخناق على المتكلمين من المعتزلة . تلى ذلك قفل باب الاجتهاد في وجه العلماء الذين لاذوا بالصمت خشية الوقوع في قائمة المحظور.[١]

لقد أثار الباحث بسطامي محمد سعيد في أطروحته الجامعية (مفهوم تجديد الدين) ، جملة من التساؤلات : هل كل رأي جديد في الدين هو تجديد له ؟ ما الحدود الفاصلة بين الجديد المقبول والجديد المرفوض ؟ ما علاقة التجديد بالتطور ، أهما مترادفان أم بينهما فروق ؟

هذا الطرح بدأ وكأن صاحبه يريد القول إنه رغم قفل باب الاجتهاد ، كان في مقدور عدد محدود من الأئمة المحققين أن يلعبوا نفس الدور الإصلاحي الذي لعبه السلف

(١) انظر زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، ص ١٥٢-١٥٣ .

الصالح على مر القرون . وقد أمعنت النظر في أبواب دراسته الثلاثة وفصولها الثمانيـــة ، فضلاً عن المقدمة والخاتمة، ولم أجد فيها سوى عنوانين جانبيين : الأول ، تطرق لـــدور الإمام الشافعي في مجال الاجتهاد والتشريع ؛ والثاني ، تطرق فيه لمحدوديـــة الاجتـــهاد في أصول الفقه . إذ لا يسعنا ونحن نتصفح مع الكاتب تلك النمـــاذج الاســـتثنائية لحركـــة الاجتهاد ، سوى التوافق معه على أن باب الاجتهاد لم ينسد بعد ، طالما كنا جميعاً نتوقع ظهور إمام مجدد هادي مهتدي ، يجدد لنا ما أندرس من الدين.

والكاتب نفسه ، في هذا المنحى "مفهوم تجديد الدين" ، لا يتوقف عن سرد أسمـــاء تلك السلسلة الذهبية من المجددين الأقدمين والمحدثين الذين لم ينقطع مددهم ، منذ عهـــد الخليفة الصالح عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه حتى يومنا هذا . فهو لا يلزمنـــا التقيـــد بتلك القاعدة الأصولية المتعارف عليها ، حول من هو المجدد المجتهد ؟ ومن هو المـــرجح المقلد ؟ [٢] فالمعيار المتبع لدى الدارسين المعاصرين في تحديد هوية العالم المجتهد ، يتوقـــف بدرجة رئيسة ليس على خلفيات مذهبية فحسب ، بل وعلى معتقدات سياسية صـــرفة ، بحيث ينتصر كل باحث لمن يشاطره الرأي في الاتجاه نفسه .

وهكذا التبس الأمر على بعض الباحثين من الشباب الذين ينطلقـــون في دراســـاتهم ومباحثهم من تلك الزاوية المذهبية: " مذهبي صواب لا يتقبل الخطأ ومذهب غيري خطـــأ يتقبل الصواب ." وقد جرت العادة في معظم الجامعات العربية ، وبالـــذات مـــع طلبـــة الدراسات العليا الذين يوجههم أساتذتهم المشرفين لدراسة شخصية علمية ما ، من زاويـــة محددة بذاتها لذاتها ، فيتعلق الطالب المسكين بموضوع بحثه أكثر من تعلقه بمنهاج البحـــث العلمي الذي تلقاه في قاعات البحث . الأمر الذي يصل بـــبعض الطـــلاب المســـتجدين الافتتان بتلك الشخصية – قيد الدراسة والبحـــث – إلى درجـــة التقـــديس والعبـــادة . ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد ، بل يتجاوزه إلى إهداء بحثه إلى ذلك الصنم المعبود ، وقد

(٢) قارن بين طبقات أبو زهرة في كتابه : الإمام زيد حياته وعصره ، سبق ذكره ، ص ٤٧٠ وما تليها ، وما جاء في كتاب ابن رشد المالكي : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ص ٢٦ .

توصي اللجنة المشرفة على البحث الجهات المختصة بإطلاق اسم تلك الشخصية على قاعات المحاضرات العامة في أكثر من مدينة وجامعة تكريماً لجهودها الجبارة في خدمة المجتمع . وبالمثل يحرص القائمون على مراكز الأبحاث وأجهزة الإعلام إلى عقد مهرجانات ثقافية بشكل منتظم لتخليد ذكرى هذا العالم المجتهد وذاك العالم المقلد . وقد يلجئون في بعض الأحيان إلى إعداد قائمة خاصة بمعاريفه وأقاربه ، مضافًا إليها قائمة أُخرى مفهرسة لمؤلفاته المنشورة وأعماله المخطوطه الصحيحة والموضوعة على حد سواء .

في الوقت نفسه ، تشيد بعض الأنظمة العربية النصب التذكارية لعدد من المجددين في الدين ، الذين تتصدر أضرحتهم الساحات العامة والمساجد ودور العبادة فتعيق حركة سير المارة والمصلين دون أن يتحرك ساكن لمن يدعون شرف انتسابهم لمذهب أهل السنة والجماعة . وكان حرياً بمثل هؤلاء القائمين على نظام الحسبة في اليمن وغيرها تسوية مثل تلك القبور والأضرحة بالأرض ، اقتداءاً بالسنة وصاحبها عليه أفضل الصلاة والسلام ، لكي لا تلصق بهم بدعة القبورية وعبادة السلف الصالح . فالكاتب نفسه - بسطامي محمد سعيد في دراسته مفهوم تجديد الدين - يبدي استنكاره الشديد من حالة التعارض والتناقض بين تلك الكشافات المتعلقة بأسماء المجددين بالدين ، بحيث أصبحت تلك المسألة قصة مشابهة لقصة أصحاب الكهف ، فمنهم من أغفل ذكر كلبهم ، ومنهم من أضاف اسمه على استحياء إلى قائمته.[٣] والله تعالى يقول في كتابه الحكيم : ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَـذَا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ** ﴾[٤]

ولقد أثبتت التجارب التاريخية أن نقطة ضعف الأُمة تكمن أساساً في ظهور جملة من المذاهب الفاسدة ، حيث أصبح منتسبوها كُثر وهم يروجون لمعتقداتهم الفاسدة كالباطنية

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٤ .

(٤) القرآن الكريم : سورة البقرة ، آية (٢٦) .

والقاديانية والماسونية ، وهم يعتقدون في قرارة أنفسهم أهم يسدون خدمة عظيمة للجنس البشري في مضمار العمران والحضارة . فالرسول الكريم محمد (ﷺ) ، كان منذ أمد بعيد قد نوه لخطورة تلك الظاهرة قبل استفحالها ، وهو في هذا المقال يحذر أصحابه في ذلك الزمن الغابر من مغبة اتباع البدعة وأهلها، وفي قوله عبرة لمن اعتبر :

- الرسول الكريم : " ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة ، والباقون هلكى .
- الصحابة الكرام : ومن الناجية ؟
- الرسول الكريم : أهل السنة والجماعة .
- الصحابة الكرام : وما السنة والجماعة ؟
- الرسول الكريم : ما أنا عليه اليوم وأصحابي ." (٥)

وليس الكثير ما يجري اليوم في عصرنا الغراب هذا إلا امتداداً لتلك المذاهب والأهواء والبدع الفاسدة ، فنهضت مذاهب بحد السيف ، وماتت مذاهب بحد القلم المثلوب سنانه، كمذهب الإمام سفيان الثوري ، والإمام الأوزاعي ، ومذهب صالح المقبلي ، نظراً لقلة الحيلة والمال والأعوان . وبالرغم من افتقار أصحاب هذه المذاهب الفقهية الخلاقة لأنظمة سياسية وعصبيات قبلية تدعمها ، فإن مذاهبهم الاجتهادية المغموط حقها قديماً وحديثاً ، قد صمدت قرون طويلة رغم تقادم الزمان وفساد أهله . فما بالنا اليوم ، وقد انقسم أتباع مذهب أهل السنة والجماعة إلى نحل وطوائف تكفر بعضها البعض ، فمنهم الإخوان المسلمون ، ومنهم جماعة التكفير والهجرة ، ومنهم حزب محمد ، وجماعة أنصار السنة ، وحزب الله في اليمن ، فضلاً عن جماعة حزب الله من الشيعة الإمامية في لبنان الوادي وسهل البقاع .

---

(٥) انظر نص الحديث الشريف في كتاب الشهرستاني : الملل والنحل ، سبق ذكره ، ج١ ، ص ١٣ .

السؤال الأهم من هذا كله فيما يتعلق بمفهوم التجديد في الدين ، هو القصور الواضح لدى بعض الدارسين المعاصرين في استيعاب رسالة الإسلام التي جسدت مفهوم الاجتهاد بطريقة مثلى لا لبس فيها . ولنا عبرة وقدوة في هذا المجال - الاجتهاد والتقليد - نستخلصها من تجربة الصحابي الجليل معاذ بن جبل ، الذي بعثه صاحب الرسالة "متمم الأخلاق" في مهمة سياسية صرفة لتكريس مبادئ الرسالة المتعثرة في جنوب شبه الجزيرة العربية في السنة العاشرة من الهجرة ، عندما لاحت في الأفق أعلام الردة السوداء بزعامة القيل عبهلة بن كعب المكنى بالأسود العنسي. وقف رسول الله (ﷺ) يخاطب صاحبه معاذ بن جبل رضي الله عنه ، الذي كان يهم بامتطاء ناقته ، وهو في طريقه إلى بلاد اليمن :

- الرسول الكريم : يا معاذ كيف تقضي ؟
- قال معاذ : أقضي بما في كتاب الله .
- الرسول الكريم : فإن لم يكن في كتاب الله .
- قال معاذ : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم .
- الرسول الكريم : إن لم يكن في سنة رسول الله .
- قال معاذ : أجتهد رأيي ولا آلو .
- الرسول الكريم : الحمد الله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله . "[6]

إن من يؤرخ علمياً لهذه الظاهرة " ظاهرة الاجتهاد أو التجديد في الدين" ، يستشف من هذا الحديث مغزى رسالة الإسلام ، وبالتالي مدى تكريم الله جل جلاله للعقل البشري ذلك الجهاز الجبار القادر على التفكير والتدبير بطريقة منهجية راقية ، وفق الفطرة الإنسانية والسنن الإلهية التي رسمها الخالق . فالاجتهاد والتقليد ، حسب هذه النظرة النبوية الخالدة مفهومان مرادفان للتجديد في الدين ، قبل ظهور المذاهب الفقهية والفرق الدينية ، لأن المنهج كان يتطابق مع مفهوم الرسالة النبوية "اختلاف أمتي رحمة" . وقد أشاد طه

(٦) ناصر الدين البيضاوي : الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ، ص ٢١٠ .

أحمد أبو زيد بدور أهل اليمن في هذا المضمار في مقالته المنشورة "دور اليمن في التكـــوين الثقافي لعصر النهضة العربية الحديثة" ، والتي تحوي قائمة بأسماء عشرات الفقهاء المجتهدين، الذين "خدموا الإسلام فكراً وسلوكاً فكونوا سلسلة متصلة الحلقات أولهم محمـــد بـــن إبراهيم الوزير وآخرهم محمد بن علي الشوكاني ، الذين أجمع العلماء على جلال قـــدره وتعدد مواهبه ." [٧]

ولتصحيح ما التبس حول علمية الشوكاني واجتهاده ، يذكر أبـــو زيـــد أن شـــيخ الإسلام احتل الصدارة مؤخراً في قائمة كتاب أحمد أمين ، الذي اعتبره واحداً من زعماء الإصلاح في العصر الحديث . [٨] غير أن نقطة الضعف في تلك الطفرة العلمية ، كانـــت تكمن في ظاهرة تفشي التقليد والجمود المذهبي بين علماء اليمن ، إلا أن الشوكاني كـــان في مقدمة العلماء المخرجين الذين نهضوا بعلم الحديث ، باعتباره المدخل الصحيح لإحياء الكتاب والسنة .

والجدير بالملاحظة هنا أن الظروف السياسية في بلاد اليمن لم تكن مواتيـــة لظهـــور نهضة علمية ، نظراً لاضطراب حبل الأمن من جراء الخلافات المذهبية والحروب القبليـــة التي حصدت الأخضر واليابس . رغم ذلك كله ، كان المناخ الفكري في بدايـــة عهـــد الدولة الزيدية الأولى يتسم بقدر معقول من حرية الرأي وسعة الأفق المبنية علـــى تحكـــيم العقل ، وهو الشعار الذي نادى به معتزلة اليمن وعلى رأسهم الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين الرسي . غير أن هذا التوجه المذهبي بأبعاده الفقهية والكلامية لم يلق قبولاً لدى فقهاء السنة الحنابلة ومتكلميهم من الأشعرية ، الذين أبدوا معارضة شديدة تجاه الحركتين الزيدية والإسماعيلية ودعاتها ، الذين حاولوا التغلغل عبر تلك الدروب والمسالك الـــوعرة الممتدة من صعدة وصنعاء وذمار شمالاً باتجاه الهضبة الوسطى والسهول الجنوبية، تحديـــداً الجند وزبيد ، باعتبارهما خط الدفاع الأمامي لمذهب أهل السنة والجماعة .

---

(٧) المصدر نفسه ، ص ٤٥-٤٦ .

(٨) أحمد أمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، ص ٢٣ .

إلا أن الأئمة العلويين الرسيين بعد تجارب وتفاعلات متباينة مع آراء مذهبية مخالفة لمعتقداتهم السياسية ، قرروا تبني عقيدة " أهل العدل والتوحيد " ، بهدف كسب أنصار جدد من بين صفوف أهل السنة والجماعة . وعليه ، فقد أورد صاحب طبقات الزيدية مناظرة كلامية جرت ، على حد قوله بين الإمام الهادي يحيى بن الحسين الرسي والفقيه يحيى بن عبد الله النقوي، نقلها لنا على النحو التالي :

قال النقوي : ما تقول يا سيدنا في المعاصي ؟

فقال الهادي : ومن العاصي ؟

فانقطع النقوي وسكت ولم يجبه ، فوبخه أصحابه فقال : يا قوم إن قلت الخالق العاصي كفرت ، وإن قلت المخلوق العاصي خرجت من مذهبي .(٩)

من وقائع هذه المناظرة المختزلة ، ندرك ما يرمي إليه المؤرخ يحيى بن الحسين من وراء سرد تلك المناظرة ، التي قد توصل القارئ إلى نتيجة منطقية توحي بأن الأول إمام عالم مجاهد مجتهد ، وأن الثاني فقيه كيس فطن مقلد . ولعل التداعيات السياسية بعد سقوط الدولة الصليحية الأولى ، كانت قد ساهمت بدورها في تعزيز مكانة النخبة العلوية الحاكمة ، سيما بعد انضمام عدد من العشائر اليمنية إلى صف الدولة الزيدية ، مقتفين بذلك أثر زعامتهم القبلية التي أعلنت تنصلها عن مبادئ الدعوة الإسماعيلية . فالمناظرة الآنفة الذكر بين الإمام الهادي والفقيه النقوي ، التي أوردنا نتفاً منها هنا ، تعكس خيبة أمل اليمنيين بالخلافة العباسية ، بل وبالخلافة الفاطمية ، فنقلوا ولاءهم إلى المعارضة العلوية بزعامة الإمام الهادي وبنيه . ويستدل صاحب هذه المقالة على أن أهل اليمن بعد تلك المناظرة " بايعوا الهادي على مذهب أهل العدل والتوحيد." (١٠)

---

(٩) يحيى بن الحسين بن القاسم : طبقات الزيدية ، ج١ ، ورقة ٢١ ، نقلاً عن عارف : مقدمة في دراسة الاتجاهات الفكرية والسياسية في اليمن ، سبق ذكره ، ص ٤١ .

(١٠) المصدر نفسه .

وبالرغم من أن معتزلة اليمن حتى هذا التاريخ - نهاية القرن الثالث الهجري - تبنوا بصورة عامة مذهب الإمام زيد حول الإمامة وشـروطها ، إلا أن التحـول العقـدي في السنوات الأخيرة من عهد الإمام يحيى كان يوحي بأن اليمن مقبل على عهد جديد بعـد النكسة التي منيت بها الحركة الفاطمية في اليمن في آخر أيام الداعي علي بـن الفضـل . [(١١)] وكان الفقيه محمد بن مالك الحمادي صاحب كتاب (كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة) في مقدمة فقهاء الشافعية، الذين تصدوا لعقائد الإسماعيليـة المخالفـة لتعـاليم الكتاب والسنة ، شأنه في ذلك شأن القاضي جعفر بن عبد السلام ، الذي سبق وأن أعلن براءته من عقائدهم التي اعتنقها ردحاً من الزمان قضاه في خدمة دولة بني حاتم الإسماعيلية.

وعليه ، فقد ظل الجدل المذهبي محتدماً بنفس الوتيرة بـين سـائر الفـرق الدينيـة والمذاهب الفقيهة ، حيث خاض أئمة الزيدية الأعلام مناظرات علمية ضـد خصـومهم للدفاع عن آراء معتزلة اليمن في أصول الدين ، وللدفاع عن مبدأ تثبيت الإمامـة في آل البيت ، أي شرطية البطنين. وكان القاضي المخضرم ابن عبد السلام الأبناوي ، قد خاض بدوره جدلٍ من نوع آخر ضد خصومه من مشائخ الفرقة المطرفية مـن جهـة ، وضـد خصوم الدعوة الزيدية من فقهاء الحنابلة الأشعرية من جهة أُخرى ، كما يتضح لنا ذلـك في كتابه الذي أسماه (الدامغ للباطل في مذاهب الحنابل) . [(١٢)] والأمر المثير للدهشة حقـاً أن القاضي المذكور أظهر امتعاضه الشديد من فقهاء الحنابلة الذين وصمهم بالجهل ، وفي مقدمتهم الإمام يحيى بن أبي الخير العمراني صاحب كتاب (الانتصار في الرد على المعتزلـة القدرية الأشرار) . والباحث المتأمل في سيرة هذا القاضي الذي تربى في كنف دولة بـني حاتم بعد اعتناقه المذهب الإسماعيلي ، كان قد حول مذهبه على إثر سقوط الدولة فجـأة

(١١) حسين بن فيض الله الهمداني : الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن ، ص ٤٧-٤٨ .

(١٢) على إثر ذلك تبرأ الفقيه يحيى العمراني صاحب البيان في فقه الشافعية مما نسب إليه من الجبر ، وقـال: "المجبرة هم أصحاب (جهم) وليس أهل السنة كذلك ." لمزيد من التفصيل في هـذه المسـألة ( الجـبر والاختيار) انظر أحمد بن محمد الشامي : تاريخ اليمن الفكري في العصر العباسي ، ج١ ، ص ٥٥٦ .

إلى المذهب الزيدي متبعاً خطى الفرقة المطرفية ، فكان أمره عجبًا بعد أن أعلن تنصله عنهم، لينضم في وقت لاحق إلى فرقة المخترعة الممالية للمؤسسة الإمامية الحاكمة. ولم يكن هذا الانتقال والتحول من مذهب إلى آخر مبنياً على قناعة اجتهادية ، بل كان مبنياً على طموح سياسي . وقد وقر في ذهنه أن الدولة الزيدية نهضت من تحت الرماد ، وهي في طريقها في تحقيق المزيد من الانتصارات العسكرية المتلاحقة ضد دولة بني حاتم في صنعاء ومحيطها القبلي من جهة ، وضد جيوب الحركة الفاطمية الإسماعيلية في مخلاف جعفر في السهول الجنوبية من جهة أُخرى .

وقصة هذا القاضي تذكرنا بقصة القاضي محمد الزبيري وغيره من فقهاء الزيدية ، الذين باركوا خطوة الإمام أحمد بن يحيى حميد الدين عندما أقدم على هدم ضريح الشيخ المصلح أحمد بن علوان (ت ٦٥٥هـ/١٢٥٥م) بمدينة يفرس ، ومصادرة الأراضي الموقوفة لخدمة الحلقة العلوانية الصوفية لصالح بيت المال ، أي الأملاك السعيدة الملحقة بممتلكات الأُسرة المالكة .[١٣] وعلى امتداد زمن الدولة الزيدية – زهاء عشرة قرون تقريباً – ظل الشعب العربي في اليمن بكل فئاته ومذاهبه وفياً لمذهب العترة . ولم يكتف فقهاء السلطان بتعميم مذهب أهل البيت على بلاد اليمن تمشياً مع تعاليم الشريعة المطهرة، بل حرض هؤلاء العلماء الذين نعتهم المقالح بنعوت متجانسة "زيدية الموظفين والحكام" ، و"زيدية الوصول إلى كراسي الحكم والقضاء"[١٤] إمام العصر على مصادرة أرواح وممتلكات مخالفيهم من الإسماعيلية والشافعية والزيدية .[١٥]

(١٣) انظر عبد الله محمد الحبشي : الصوفية والفقهاء في اليمن ، ص ٦٠ .

(١٤) عبد العزيز المقالح : قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة ، ص ٩ .

(١٥) بهذه المناسبة أرسل المولى طاهر سيف الدين الزعيم الروحي للطائفة الإسماعيلية المقيم بالهند برقية مستعجلة للإمام يحيى محتجاً : " تبلغنا بأن قبور أجدادنا سيدنا حاتم وغيره هدموا . لطفاً ابحثوا صحة هذا الخبر وتكرموا في رد الجواب ." حررت البرقية في سلخ شعبان ١٣٥٦هـ / ٢٦ نوفمبر ١٩٣٧م ، من مجموعة وثائق دار السعادة الخاصة بأضابير مصلحتي الأملاك والأوقاف .

والملفت للنظر أن المناظرات العلمية أتاحت الفرصة لكل الأطراف - زيدية هادوية ، ويزيدية إسماعيلية ، وحنفية أشعرية - الوقوف على تلك الحصيلة الفكرية المتواترة بين فقه السنة السلفية وفقه الشيعة الإمامية . غير أن هذا التلاقح الفكري توقف تماماً عند أهل السنة والجماعة إبان العصر الرسولي ، عندما اقتصر نشاط العلماء على تقليد أئمة المذاهب الأربعة (أبو حنيفة وابن حنبل والشافعي ومالك بن أنس) ، ولم يخرج على هذه القاعدة سوى الفقيه علي بن إسماعيل الحضرمي ، فعاش عزلة سياسية واجتماعية بين أقرانه ، الذين عابوا عليه الاجتهاد في بعض المسائل الفرعية . وهكذا شل التقليد حركة الفقه وتطوره ، ولم يظهر فيه إلا جماعة من النقلة " المؤوِّلين للنصوص القديمة .. ولهذا نجد مذهب الإمام زيد بن علي قد فاق في اليمن سائر المذاهب الأُخرى باجتهاداته واختياراته المتنوعة " .[16]

ولما أصيبت الحركة العلمية بنكسة بعد سقوط صنعاء في يد الأيوبيين ، وبعدما خبا نور العلم في بلاد اليمن ، حاول الأئمة الحكام النهوض من هذه الكبوة ثقافياً وسياسياً. من أجل ذلك كلف الإمام المتوكل أحمد بن سليمان قاضي قضاة الزيدية جعفر بن عبد السلام بالسفر إلى العراق في سياحة علمية كان الهدف من ورائها جمع ما أمكن جمعه من كتب الفقه الزيدي هناك، وما تبقى من تراث المعتزلة ، ويكاد يجمع مؤرخو طبقات الزيدية على أن ابن عبد السلام هو المؤسس الفعلي للنهضة الفكرية في اليمن في بداية عهد الدولة الزيدية الثانية . فبعد ما طاف في أنحاء العراق وبلاد فارس باحثاً ومنقباً عن تراث زيدية العراق ومعتزلة البصرة ، عاد إلى اليمن محملاً بها ، " بعد أن عمد أهل السنة على إتلافه والقضاء عليه على يد الأشاعرة والسلاجقة السنيين . "[17] ولكن كيف حصلت هذه الانتكاسة العلمية في بلاد اليمن ؟

وبسقوط الدولة الرسولية انحسر مد النهضة العلمية عن السهول الجنوبية والهضبة الوسطى ، ليصل مده ثانية وبقوة هذه المرة في منتصف القرن التاسع الهجري ، في اتجاه

(١٦) عبد الله محمد الحبشي : حياة الأدب في عصر بني رسول ، ص ١٠٨ .

(١٧) سيد : تاريخ المذاهب الدينية ، سبق ذكره ، ص ٢٥٥ .

المرتفعات الشمالية والشمالية الغربية ، حيث كانت هناك حركة التجديد والاجتهاد في الفقه الزيدي قد أعطت ثمارها ، على يد كوكبة من العلماء المجتهدين الذين تجشموا عبء هذه المهمة العلمية، نخص بالذكر منهم هنا الإمام المؤيد يحيى بن حمزة ( ت٧٤٩هـ / ١٣٤٩م ) ، والإمام المتوكل أحمد بن سليمان ( ت٥٦٦هـ / ١١٧٠م ) ، والإمام المنصور عبد الله بن حمزة ( ت٦١٤هـ / ١٢١٧م )، والإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى ( ٨٤٠هـ / ١٤٣٦م )، ونشوان بن سعيد الحميري ( ت ٥٧٣ هـ / ١١٧٢م ) ، ومحمد بن إبراهيم الوزير ( ت ٨٤٠هـ / ١٤٣٦م ) وغيرهم .

وإذا ما حاولنا تتبع الأسباب التي ساعدت على قيام حركة نهضة فكرية في مرتفعات اليمن الشمالية ، يمكن أن نجد بعض العوامل التي ساعدت على استمرار الحركة العلمية وتطورها في ربوع البلاد ، وجود عدد هائل من المدارس الدينية ( هجر العلم ) التي أسسها الأئمة الحكام ، وإرسالهم بعثات علمية إلى العراق وبلاد فارس لجلب أمهات كتب الفقه الإسلامي ، ومصنفات المعتزلة الكلامية ، واستقدام عدد من علماء العراق إلى اليمن ، والحرص على إنشاء المكتبات العامة والخاصة . من جهة أخرى ، حرص الأئمة الحكام على إنشاء المزيد من المدارس الملحقة بالجوامع التي تخرج منها العديد من العلماء والمحققين والمؤلفين . وهذا بعينه سر انتشار الدعوة الزيدية في الأقاليم التي ليس فيها مراكز علمية سنية قوية كحجة وثلاء وكوكبان ، وأنحاء متفرقة من الهضبة الوسطى جنوب مدينة ذمار ، التي أصبحت فيما بعد أحد معاقل الإمامة في عهد الدولة الزيدية الثالثة - دولة آل القاسم .

يعتبر أيمن فؤاد سيد فترة حكم الإمامين ( المتوكل أحمد بن سليمان والمنصور عبد الله حمزة ) ، هي البداية الفعلية للنهضة الفكرية الثانية التي شهدها اليمن ، استكمالاً لما بدأه الإمامين القاسم بن إبراهيم ويحيى بن الحسين . لذا فقد أنشئت في مرتفعات اليمن الشمالية والغربية سلسلة من هجر العلم الدينية ، كان من أبرزها هجرة صعدة وحوث وكحلان وظفير حجة ، وشهارة ، وسناع ، وضوران ، وصنعاء ، وذمار. وهاتان

الأخيرتان وإن لم تكونا داخلتين في نظام الهجر المتعارف عليه في اليمن ، إلا أن الأخــيرة (صنعاء) صارت كعبة يؤمها طلبة العلم والمشتغلون من كل حدب وصوب إبان الخلافــة القاسمية . [18] وأضحت مدرسة الإمام شرف الدين التي أنشئها بعد تحقيــق انتصــاراته العسكرية على الأتراك العثمانيين بمثابة خلية علمية تخرج منها عدد وافر مــن العلمــاء ، الذين انخرطوا في سلك القضاء والفتيا والتدريس والتأليف ، ونبع من صنعاء عدد كبير من العلماء والعالمات الشريفات المجتهدات ، أمثال الشرفية صفية بنت المرتضى بــن المفضــل (ت٧٧١هــ / ١٣٦٩م ) ، والشريفة دهما بنت يحيى المرتضى (ت ٨٣٧هــ/١٤٣٤م) ، والشريفة زينب بنت محمد الشهارية ( ت ١١١٤هــ / ١٧٠٢م ) وغيرهن . [19]

كان الهدف من وراء تأسيس هذه المدارس العلمية ( الهجر ) يرمي إلى تحقيق نهضــة علمية وإجماع إسلامي ، والحرص على ترك باب الاجتهاد مفتوحاً حيث كانت أبوابه قد صدت منذ زمن طويل ، نظراً للظروف السياسية المستجدة في ظل النفوذ الأيوبي الموغــل في عمق الهضبة الشمالية . فمن المعروف أن مدرسة الإصلاح اليمنية ضمت علمــاء ذوي نزعات فكرية واتجاهات سياسية متباينة حول مفهوم الاجتهاد والتقليد ، ومحاربة الجمــود والتعصب المذهبي . فالعلماء المجتهدون الذين نهضوا بأعباء حركة الإصلاح والتجديــد في اليمن الإسلامي والحديث كُثر ، كما تشير إلى ذلك كتب التراجم والســير - طبقــات الزيدية الكبرى والصغرى .

وإذا كان أئمة الزيدية في العصور المتأخرة قد تقاعسوا في نشر علوم الاجتهاد ، فإن الإنتاج العلمي بصورة عامة ، سيطر عليه الجمود الفكري ، وقل الإبداع في مجال علــوم العقل والنقل ؛ وكاد باب الاجتهاد يقفل ليس في الأصول فحســب ، بــل في الفــروع جميعاً. وأصبح قصارى جهد العالم هو الإلمام الكامل بعلم أصول الفقه والكلام ، ليحصل

(١٨) أيمن فؤاد سيد : تاريخ المذاهب الإسلامية في بلاد اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري ، ص ٢٥٥ .

(١٩) انظر تراجمهن في : البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للقاضي العلامة شيخ الإسلام محمد بــن علي الشوكاني، ج١ ، ص ٢٤٨ وص ٢٥٨ .

بذلك ملكة البحث بهدف الاطلاع والإحاطة بكافة الآراء والنظريات المتعلقة بالمـذاهب والفرق الإسلامية على اختلاف مشاربها السياسية والفكرية . وكانت صنعاء مصدر ذلك الرواج الكبير لنشاط التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة ، ويعود الفضل الكبير للـدور الثقافي الناشط الذي قام به ابن الأمير ومن بعده الشوكاني في نشر تعاليم الكتاب والسنة ، وتدريس الحديث للناس بها سنوات طويلة.[٢٠]

ومنذ أفاق اليمن من غفوة التاريخ ، كانت الدعوة الزيدية قد أسـهمت في إثـراء الحياة العلمية ، حيث برز عدد من العلماء المجتهدين الذين أبلوا بلاءاً حسناً في مجال الفقه وأصوله وعلم الكلام ومباحثه . ومن أشهر فقهاء المذهب الإمام الهادي يحيى بن الحسين ، صاحب كتابي (المنتخب) و(الأحكام) ، اللذين هما مرجع الزيدية في فقههم ، يليهمـا في الأهمية كتاب ( الأزهار في فقه الأئمة الأطهار ) للإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضـى . وقد تعددت شروح العلماء لهذا الكتاب ، وكان من أبرز المشاركين في هـذا المضـمار العلامة المحقق محمد بن إبراهيم الوزير (ت٨٤٠هـ / ١٤٣٦م) ، والحسـن بـن أحمـد الجلال (ت ١٠٨٤هـ/١٦٧٣م) ، وصالح مهدي المقبلـي (١١٠٨هـ / ١٦٩٦م) ، ومحمـد بن إسماعيـل الأمير (ت ١١٨٢هـ/ ١٧٦٨م)، ومحمـد بن عـلي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ / ١٨٣٤م).[٢١]

وإذا كان الفكر الزيدي قد ساهم منتسبوه في إثراء الحياة العلمية بصورة عامة ، فإن مساهمته في مجال علم الكلام كان هو الأبرز في حماية تراث المعتزلة من كل خطـر أخـذ يتهدده في عهود الانحطاط . ومعلوم أن أبرز شيء في عصر الانبعاث هو حرية الفكـر ، أي الاجتهاد ، بدونه لا يمكن أن تحدث نهضة علمية توقظ الأُمة من سـباتها . وعنـدما أصاب اليمن ما أصابه من جمود فكري إبان الحكم العثماني ، والعصور المتأخرة من تاريخ الدولة الزيدية ، كان شيخ الإسلام الشوكاني في مقدمة فقهاء الزيدية الذين انبروا للدفاع

(٢٠) ضيف : عصر الدول والإمارات ، سبق ذكره ، ج٥ ، ص ١٨١ .

(٢١) انظر عبد الله محمد الحبشي : مصادر الفكر الإسلامي في اليمن ، ص ١٥٣ .

عن مكانة أهل اليمن العلمية. لهذا الغرض أعد مصنفاً من مجلدين ، أطلق عليه مسمى (البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع) والذي ترجم فيه لما يناهز (١١٣٢) شخصية علمية غالبيتها ينتسب للمذهب الزيدي .

وكان القاضي الشوكاني على رأس قائمة المنددين بالمقالة القائلة إن باب الاجتهاد قد انسد في بلاد اليمن . أما أسباب الشكوى في توقف المذهب الزيدي عن إنجاب علماء مجتهدين ، فقد عزاه إلى ظاهرة التقليد والجمود المذهبي ، حيث سجل احتجاجه : "فأشاع على اليمن جماعة من الرعاع اختصاص سلف هذه الأمة بإحراز فضيلة السبق في العلوم دون خلفها . حتى اشتهر عن جماعة من أهل المذاهب الأربعة تعذر وجود مجتهد بعد المائة السادسة كما نقل عن البعض، أو بعد المائة السابعة كما زعمه آخرون .. على أن هذه المقالة المخذولة والحكاية المرذولة تستلزم خلو هذه الأعصُر المتأخرة عن قائم بحجج الله ومترجم عن كتابه وسنة رسوله ومبين لما شرعه لعباده، حداني ذلك إلى وضع كتاب يكتمل على تراجم أكابر العلماء من أهل القرن الثامن ، ومن بعد مما بلغني خبره إلى عصرنا هذا ليعلم صاحب تلك المقالة أن الله وله المنة قد تفضل على الخلف كما تفضل على السلف .. " (٢٢)

صاحب هذه المقالة يوحي بأن المذهب الزيدي ، رغم ما أصابه من ضمور فكري لم يتوقف عن إنجاب العلماء المجتهدين . فكان ذلك سبب من جملة أسباب دفعته إلى تأليف البدر الطالع . والكتاب له فائدة كبيرة لمن يرغب الوقوف على أهم الشخصيات العلمية الدينية منها والسياسية . وتظهر شخصية المؤلف على اختيار ما يناسبه من العلماء المجتهدين المخرجين والمقررين من جهة ، والعلماء الذين عاصرهم من جهة أُخرى ، مسقطاً من قائمة تراجمه ألد خصومه ، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر العلامة المحقق محمد بن صالح السماوي ، صاحب كتاب (الغطمطم الزخار المطهر لرياض الأزهار من آثار السيل الجرار) . والشوكاني ، كما هو معلوم لم يكن راضياً عن صاحب تلك

(٢٢) انظر مقالة الشوكاني في مقدمة تراجمه الموسومة بـ البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج١، ص ٢ – ٣ .

المقالة ، التي تتعارض مباحثها مع مذهبه ومصنفه المشهور (السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار) .

وإذا كان الشوكاني قد ركب أمواج السيل الجرار ، وهو يرمي من وراء تلك المقالة النيل من علمية الإمام أحمد بن يحيى المرتضى وكتابه (الأزهار في فقه الأئمة الأطهار) ، فإن العلامة المحقق محمد السماوي سرعان ما تصد له بمقالة مناهضة سماها (الغطمطم الزخار) ، الأمر الذي دفع بشيخ الإسلام التعليق عليه ، بالقول: "إن ابن حريوة جاهل ليس بفقيه ، فهو لا يدري بأن السيل لا ينجس ." [٢٣] لكن هذه الملاحظة الذكية والتعليق الساخر لم تكن ملاحظة موضوعية خالصة لوجه الله ، نظراً لاعتبارات موضوعية تتعلق بمذهب الشوكاني ، بعد أن عقد العزم في قرارة نفسه على هدم معظم مباحث كتاب الأزهار من الأساس . في الوقت ذاته لم يترك شاردة أو واردة في كتاب (ضوء النهار المشرق على صفحات الأزهار) للحسن الجلال ، إلا وعقب عليها بالعبارة الخشنة ، وذلك قبل أن يعلن شيخ الإسلام تنصله كليةً عن أصول الدين الخمسة ومباحث معتزلة اليمن ، باعتبارها خزعبلات لا طائل منها . [٢٤] وهو من وراء ذلك كله ، كان قد أصاب عصفورين بحجر .

لا يتسع المجال هنا لسوق المقالات المتعارضة لنفر من علماء اليمن المجتهدين مع مقالة الشوكاني (السيل الجرار) ، الذي استشكل فيه على مذهب الإمام الهادي ، فيما يتعلق بالإمامة واستحقاقها ، أي شرطية البطنين . وإذا كان شيخ الإسلام قد ذم التقليد وأهله ، فلا نعرف على وجه التحديد الأسباب التي دفعته إلى الدخول في مواجهة مفتوحة مع عدد من فقهاء الزيدية المحققين ، الذين يشهد لهم بالعلمية ، كابن المرتضى والجلال والسماوي. وكل ما نعرفه أنه ، قد استهل حياته المهنية بتأليف كتاب (إرشاد الغبي إلى مذهب أهل البيت في صحب النبي) ، كما نعرف أنه قد استظهر الكتابين المذكورين (الأزهار وضوء

---

(٢٣) العمري : الشوكاني رائد عصره ، سبق ذكره ، ص ٢٧٠-٢٧١ .

(٢٤) صبحي : في علم الكلام الزيدية دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين ، سبق ذكره ، ج٣ ، ص٤٤٥.

النهار) في مستهل حياته العلمية ، قبل أن يتولى منصب قاضي قضـاة الزيديـة ، وقبـل الشروع في تأليف كتابه الأخير السيل الجرار .[٢٥]

وشيخ الإسلام ، كان كعادته معتداً بكتابه الأخير (السيل الجرار) إلى حد الغبطـة . وقد استفاد من جملة الشروحات والتعليقات التي تطفح بها كتب المتأخرين مـن تـراكم معرفي في مجال علم الكلام وعلم الحديث . حيث يذكر في مقدمـة كتابـه أن مباحثـه مشتملة " على تقرير ما دل عليه الدليل ، ودفع ما خالفه ، والتعرض لما ينبغي التعرض له والاعتراض عليه – يعني على الأزهار – من شرح الجلال وحاشيته ، وهذا الكتـاب إن أعان الله على تمامه فسيعرف قدره من يعترف بالفضائل وما وهب الله لعباده من الخير !!"[٢٦] وهو بهذا القول ، منذ الصفحة الأولى يبدو أنه يوجه سهام نقده الجارحـة لكتـاب الأزهار ، وكتاب ضوء النهار . فنراه مثلاً يكرر في المقدمة نفس النغمة السابقة ، حيـث يقول: "فمن كان أهلاً للترجيح ومتأهلاً للتسقيم والتصحيح فهو إن شاء الله سيعرف لهذا التعليق قدره ويجعله لنفسه مرجعاً ولما ينوبه ذخراً ، وأما من لم يكن بهذا المكان ولا بلـغ مبالغ [أهل] هذا الشأن ولا جرى مع فرسان هذا الميدان فهو حقيق بأن يقال لـه: مـاذا بُعشِّك يا حمامةُ فادرُجي ." [٢٧]

إزاء ذلك ، لم يسكت نفر قليل من فقهاء الزيدية تجاه مقالة الشوكاني الناقدة لكتاب الأزهار ، بينما لاذ غالبيتهم بالصمت خشية الوقوع في المحظور وتعاطيه ، أي الاجتهاد . على أن طبيعة النقد للنقد ، أي منهج الرد والرد على ، كان هو الأسلوب المتبع بين فقهاء عصره المقلدين والمجتهدين على حدٍ سواء . من هذه الزاوية ، أعد الفقيه السماوي كتابه

(٢٥) محمد بن إسماعيل العمراني : نظام القضاء في الإسلام ، ص ٢٦٨ .

(٢٦) وردت تلك المقالة في تراجم الشوكاني الموسومة بـ البدر الطالع ، سـبق ذكـره ، ج٢ ، ص ٢٢٣ ، نقلاً عن مقدمة كتاب محمد بن صالح السماوي : الغطمطم الزخار المطهر لرياض الأزهار مـن آثـار السيل الجرار (تحقيق محمد يحيى عزان)، ص ٨٣ .

(٢٧) محمد بن علي الشوكاني : السـيل الجرار المتدفق على حـدائق الأزهار (تحقيق محمد صبحي حلاق) ، ج١ ، ص ٨٨.

الموسوم الغطمطم الزخار المطهر لرياض الأزهار من آثار السيل الجرار ، وهو يرمي من وراء تأليفه إلى تحجيم دور شيخ الإسلام وهز مكانته في أعين الأئمة الحكام ، باعتباره عالم مناهض لمذهب العترة. ويعتقد حسين العمري أن "الفقيه السماوي المشهور بابن حريوة ، والذي عرف بنزقه ومغالاته في التشيع ، كان ذروة الهجوم والتشنيع على الشوكاني وكتابه في المساجد والمجالس ، ثم شرع في تصنيف ردٍّ بذيءِ العبارة كثير الشتم سماه (الغطمطم [ أي المحيط ] الزخار المتدفق على حدائق الأزهار ليطهره من رجس السيل الجرار!" (٢٨)

وتلك الملاحظة التي أوردها الدكتور العمري في كتابه (الشوكاني رائد عصره) ، لا تتطابق تماماً مع وجهة نظر غيره من الدارسين المحدثين المتشوفين في حياة الشوكاني وعصره . فالكاتب محمد يحيى عزان ، الذي أشرف على تحقيق كتاب الغطمطم الزخار ، حاول إجراء مقارنة بين العالمين (الشوكاني والسماوي) من جهة ، وبين الكتابين (السيل والجرار والغطمطم الزخار) من جهة أُخرى . وقد استنتج أن الشوكاني كان ينقل من كتب المتأخرين ، من أمثال ابن حجر العسقلاني وجلال الدين السيوطي وغيرهما ، دون تمحيص الروايات المنقولة. وهذا القول ، هو أصلاً للفقيه السماوي ، الذي فند مباحث السيل الجرار مسألةً مسألة ، فوجد أن معظمها سلخت من كتابي الأزهار وضوء النهار ، بشيء من التصرف .

وسعياً منه إلى تجريد الشوكاني من علميته ، أي جتهاده كما تقدم ، يحاول عزان أن يدفع بالتحليل بعيداً إلى حيث يكتشف القارئ المنزع الاستعلائي لدى شيخ الإسلام ، من خلال إيراد الملاحظات التالية :

(٢٨) حسين بن عبد الله العمري : الإمام الشوكاني رائد عصره دراسة في فقهه وفكره ، ص ٢٧٠ . وقد أعجبني عنوان كتاب العمري الذي يتجانس في عنوانه مع دراسة محمد أبو زهرة : الإمام زيد حياته وعصره – آراؤه وفقهه ، علماً بأن كتاب أبو زهرة أُنجز عام ١٩٥٩ ، أي قبل صدور كتاب العمري بثلث قرن من الزمن . (المؤلف)

١-" ويبدو أن تولية المنصور علي وولديه له منصب القضاء قد زرع في نفسه الغرور فأراد أن ينصب نفسه حكماً بين المجتهدين وأرباب المذاهب من خلال هذا الكتاب فقال : ((فإن مختصر الأزهار لما كان مدرس طلبة هذه الديار في هذه الأعصار ومعتمدهم الذي عليه في عباداتهم ومعاملاتهم المدار ، وكان قد وقع في كثير من مسائله الخلاف بين المختلفين من علماء الدين والمحققين من المجتهدين أحببت أن يكون حكماً بينه وبينهم ثم بينهم أنفسهم عند اختلافهم في ذات بينهم)) .

٢- هذا كلامه - يعني الشوكاني - في كتابه الذي مر لك قريباً أنه إنما أخذ اعتراضات الجلال على الأزهار . ويبدو أنه أضاف إليه شيئًا من (تخليص الحبير) و(فتح الباري) فأتعب نفسه في النساخة .

٣- وهذا الكتاب - يعني السيل الجرار - الذي هو أجل كتبه ورسائله التي قال عنها : «إنها لا تدخل تحت الحصر أبداً!» ، وهو الكتاب الذي بقي في تأليفه عشرين عاماً كما زعم محمود إبراهيم .

٤- أما الإمام السماوي فقال عنه : ((فما وضعه في هذا المؤلف هو ما كسبت يداه من سرقات أقوال الناس ، مع الافتضاح في تشويهها وتحريفها وتغييرها ، وما قصدنا بالاطلاع على فضائحه وفضائح أبناء الزمان إلا أن نقرع المستحق للخطاب أن يقع فيما وقعوا فيه من دعاوى الاجتهاد ، وهم بالجهل المركب أحق العباد ، فعلى دعاويهم هذه الكاذبة دارت رحا الفساد في العباد والبلاد ، والله لا يصلح عمل المفسدين ، مصداق ما قيل: ((ما عصي الله بأكثر من الجهل )) ." [٢٩]

والملاحظ أن المنهج الشوكاني في كتاب السيل الجرار كان يعتمد في الغالب على جمع الروايات المختلفة كيفما اتفق من كتابي الأزهار وضوء النهار . وكانت أكثر زياداته مأخوذه من موسوعة فتح الباري في شرح صحيح البخاري ، وهو في هذا المنهج يحذو

(٢٩) السماوي : الغطمطم الزخار المطهر لرياض الأزهار من آثار السيل الجرار ، ج ١ ، ص ٨٤-٨٥ .

حذو الشيخ الحافظ السيوطي . كما كان يستشهد بأقوال أئمة الزيدية الأعلام يحيى بن حمزة ، وابن الوزير صاحب كتاب العواصم والقواصم . واستدراكاً لهذا النقص البين في أبحاث من سبقوه من العلماء درج الشوكاني على هذا المنوال في التبويب والتصنيف فأسقط من أسقط وأضاف من أضاف إلى تراجمه . فكانت النتيجة إضافة حاشية مثقلة بالهموم والجراحات الكبرى التي طفحت بها صفحات السيل الجرار ، وهي تكشف عن محصلة فقهية مذهبية مزدوجة لفقه السنة وفقه العترة . فالخوف الشديد من أذى السلطان وحاشيته ، دفعت شيخ الإسلام في بعض المناسبات إلى إصدار فتاوى ، تجيز للأئمة أخذ "أموال الرعية تحت دعاوى باطلة مثل إعانة الجهاد ، معتبراً الحروب والحملات العسكرية التي كان يشنها بعض الأئمة لأغراضهم وأطماعهم الشخصية مثل توسيع مناطق نفوذهم أو قمع معارضيهم السياسيين وغيرها "حروب طاغوتية" ، ليست من الجهاد الذي شرعه الله وندب عباده إليه ." [٣٠]

إن مثل هذه الفتاوى – من وجهة نظرنا – لا تمت بصلة لفقه السنة ، كما صاغ مفرداته الفقهية أئمة المذاهب الأربعة ، وكما طورها في وقت لاحق شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية الحراني وتلميذه ابن قيم الجوزية ، بل هي تنهل من مذهب الشوكاني الذي شرعه لنفسه مباشرة ، بعد توليه منصب الوزير الأول إبان تربعه كرسي مشيخة الإسلام "حوالي ٤١ عاماً حتى تاريخ وفاته سنة ١٢٥٠هـ وعمره حوالي ٧٧ عاماً ، وكان توليه هذا المنصب بطلب المنصور علي بن المهدي عباس بعد موت شيخ الإسلام السحولي رحمه الله ." [٣١] غير أن الشوكاني ، على عكس خلفه القاضي الشجري السحولي ، لم يتنح عن منصب القضاء الأكبر ، بل دفع به هذا الوضع المتردي أصلاً في نظام القضاء باليمن ،

(٣٠) انظر مقالة الباحثة أشواق أحمد غليس : "رؤية الشوكاني للتغير السياسي أو قراءة في رسالة الدواء العاجل في دفع العدو الصائل " ، في مجلة شؤون العصر ، العدد السادس عشر ، ربيع الثاني – جماد الثاني ١٤٢٥هـ / يوليو سبتمبر ٢٠٠٤م ، ص ١٠٢.

(٣١) العمراني : نظام القضاء ، سبق ذكره ، ص ٣٧١ .

إلى شن هجوم كاسح على المشتغلين بهذا الجهاز . وقد رسم لوحـــة رماديـــة مشـــوهة للقاضي ، وفيه يقول :

"إن مثل هذا القاضي "الشقي" كما يسميه الشوكاني ، لا يقدر على القيام بشيء مما هو موكول إلى قضاة الشرع ، من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والأخذ بيد الظالم، وإرشاد الضال ، وتعليم الجاهل ، والدفع عن الرعية من ظلم من يظلمها ، والمكاتبة لإمام المسلمين بما يحدث بالقطر الذي هو فيه ، مما يخالف الشريعة المطهرة .. فمثل هذا القاضي يصفه الشوكاني بأنه ضال ، مُضل ، شيطان مريد ، بل أضر على عباد الله من الشيطان ، لأنه ما دام في هذا المنصب لا هم له ولا مطلب إلا جمع الحطام من الخصوم تارة بالرشوة، وتارة بالهدايا ، وتارة بما هو شبيه بالتلصص . وهذا الأمر لا يقـــدر عليـــه الشـــيطان ، ولا يتمكن منه ، ولا يبلغ كيده لبني آدم إليه ." (٣٢)

لا ننسى الإشارة هنا إلى أن الخوف المتولد لدى شيخ الإسلام من العنف الرمـــزي ، بل والجسدي ، الذي قد يكون مصدره السلطان في حال اتخاذه قرار مفاجئ بتطبيق نظام الاحتساب على وزيره الأول ، الأمر الذي جعله أكثـــر التصـــاقاً بأئمـــة آل القاســـم . فالشوكاني لهذا السبب وغيره غالباً ما يلجأ إلى سلاح التقية والتورية الفقهية ، وهو يخشى ما يخشاه على ماله وبدنه من أولئك الحكام المرتشين والعسس المخبرين ، الذين نعتهم أبو الأحرار اليمنيين محمد الزبيري بنعت "جواسيس الطغيان" . والقاضي الأخير (الـــزبيري) ، هو شاعر بالمقام الأول كان غالباً ما يحاول التعرف على ملامح الغموض الكريـــه لتلـــك الشريحة من الناس ، الذين وصفهم بـــ " أنهم جواسيس الطغيان ، كانوا يرتزقون بإرسال الشفر البرقية إليه يدسون بالأبرياء ويكشفون أسرار الأحرار وعوراتهم ويكذبون ويزورون ويطعنون أفراد المجتمع ، ويسيئون إلى الحياة العامة إساءة بالغة فكان جزاؤهم أن يســـمروا

(٣٢) محمد بن علي الشوكاني : الدواء العاجل في دفع العدو الصائل ، ص ١٤ ، نقلاً عن غلـــيس : "رؤيـــة الشوكاني للتغيير السياسي" . مجلة شؤون العصر ، العدد السادس عشر ، سبق ذكره ، ص ٩٦-٩٧ .

هكذا في حيطان الظلام ، كما كانوا يعيشون في الظلام وأن ترتد إلى صدورهم أكاذيبهم ودسائسهم نيراناً مسمومة تمزق أحشاءهم ." [٣٣]

ونفس القول يتكرر صداه في مباحث العلامة المحقق صالح المقبلي ، وفيه تفصيل لمعاناته الشخصية في بداية عهد الدولة القاسمية ، وقد انصرف إلى الاعتناء بفكرة "إسلام بلا مذاهب" ، وتصييرها جوهر القول في أبحاثه المسددة في فنون متعددة . وهو في كتابه (العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ) ، يتحدث بشيء من السخرية والتهكم عن أقرانه ، ممن أسماهم بالشطار أصحاب الدسيسة الباردة والفضيحة المخزية ، التي كانوا يتوكؤن عليها في الشر وإثارة الفتنة بين سائر عموم الناس . يقول المقبلي : "ومن مفاسد الخلاف سد باب التفقه في الدين ومعرفة الكتاب والسنة ، حتى صار المتشوف لذلك متفقاً على جنونه وخذلانه عندهم ، ويصرحون أن الاجتهاد قد استحال منذ زمان ، وإنما دس لهم الشيطان ذلك ، لأنه بقي الباب مفتوح لمتأخري المجتهدين أن يوافقوا هذا في مسألة وذاك في أُخرى ، ويصير لبعضهم أتباع ، فينتقض عليهم استقرار المذاهب ، ويختلط الأمر حتى يعود كما كان في وقت الصحابة رضي الله عنهم ." [٣٤]

لكن النقد للقائمين على المذهب الزيدي لم يتوقف عند هذا الحد في بداية عهد الدولة القاسمية ، بل امتد إلى أهم مفاصله ، ألا وهو جهاز القضاء في أواخر عهدها ، تحديداً مرحلة المملكة المتوكلية اليمانية . وكان القاضي أحمد بن عبد الرحمن المعلمي أحد المنتسبين لهذا الجهاز، قد رصد بدوره سقطات نظام القضاء والفتيا ، وهو يوجز لنا خلاصة تجربته ومشاهداته في ثلاث نقاط رئيسة ، تتعلق بالحاكم والمحاكم الشرعية ، مضيفاً إليها معاناة الرعية . فخرج علينا بالملاحظات التالية :

(٣٣) انظر مقالة محمد محمود الزبيري في كتاب : مأساة واق الواق ، ص ١٠١ .

(٣٤) صالح بن المهدي المقبلي : العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ ، ص ٤٢١ .

١- كيف يقضي الحاكم يومه : "من المعروف أن القاعدة المرعية في العـــالم أن تكـــون المحاكم الشرعية في دوائر حكومية رسمية يؤمها الحاكم والمتحاكمون في أوقات معينة، حتى لا يجد المتحاكمون عناء ، ولا عنتاً ، ولكن الأمر في اليمن لا يجري على هـــذه القاعدة فليس للحاكم محل رسمي يقعد فيه للقضاء بأوقاته الخاصة ، ولا نظـــام لـــه معروف يشعره بالمسئولية، ويكفي الناس من عنـــاء الجـــري وراءه ، وإنمـــا يجـــري المحاكمات في داره الخاص الذي فيه أهله وولده أو في المسجد حيث يشغل المصـــلين عن صلاتهم أو بطريقهم إلى الدورة حيث لا قيد للدعاوى ولا تســـجيل للحجـــج والبراهين ما يأتيه الخصوم بالشهود لتسجيل شهاداتهم فيسجلها الحاكم أو كاتبـــه في الطريق أو على باب الدار أو في صحن المسجد في أوراق مقطعة لا تلبث أن تسقط ، فيضطر إلى أن يكلف ذلك بإعادة الشهود مرة أُخرى .

٢- وكلاء الشريعة (المحامون) : ولما كانت كل مهمة لا تشرف إلا بشـــرف محترفهـــا ولا تصلح إلا بصلاحه ، فقد وجب أن يكون محترف المحاماة على جانب كبير مـــن النـــزاهه وحسن القصد ومتانة الأخلاق لأن فساد القائمين بالمحاماة يؤدي بالتسلسل إلى فساد القضاء والقضاة .. فكم أفسدوا الأُسر وشبوا بين العائلات نـــار الخـــلاف وأثاروا الضغائن والإحن وأيقظوا نائم الفتنة ، واتخذهم الحكام آلة لجمع الحطـــام ، وشباكاً لاصطياد المال الحرام ، وقنطرة يمشون عليها إلى أغراضهم ، وسماسرة ينادون على الأحكام الشرعية كما ينادي السمسار على السلع في الأسواق.

٣- تعاطي الرشوة علناً (حق أبو هادي) : وكثيراً ما يأتي أحـــد المتخاصـــيمن إلى ذوي النفوذ من الأعضاء فيبادر هذا بقوله: " أنقضاً أم تقريراً ؟ " وتجرى بينهما المســـاومة كما تجرى على سلعة في السوق ، فإن كان يريد نقض في الحكم فعليه أن يوفر الجعل [ الزلط ] ، وإن كان يريد تقريراً فالأمر أيسر من ذاك . وكما أن أعضاء الاستئناف لا يتحاشون من أخذ الرشوة في السر كذلك لا يبالون من أخذها في العلن وعلـــى مشهد من الناس .

سمات ثلاث يتسم بها معظم المشتغلين في القضاء والمحاماة : العدلية ، والكفاءة ، وقسم الالتزام بشرف المهنة . وفي دولة المؤسسات والقانون ، بطبيعة الحال تصبح "الشريعة المطهرة" مرادفة لمصلطح "حكم الطاغوت" ، أي الأعراف القبلية وما شاهها من تقاليد اجتماعية موروثة.(٣٥) وبالمثل تصبح الجرائم المخلة بشرف القضاء ، كالرشوة واختلاس الرعية ، مصدر سخط السلطان ، الذي يلقي باللائمة على وزارة العدل والقائمين عليها، وهم بدورهم يلقون باللوم على تدخل السلطة التنفيذية في شئون القضاء، وبالتالي يفقد القضاء استقلاليته . وقد سجل لنا القاضي العلامة محمد بن إسماعيل العمراني عضو محكمة النقض بوزارة العدل ، ومفتي الجمهورية ، بدوره ملاحظات قيمة تتعارض مع كل الأقوال التي سبق ذكرها ، حيث يقر في كتابه الموسوم نظام القضاء في الإسلام : أن "القضاء في اليمن مثل غيره من الأقطار الإسلامية في الاستقلال ." (٣٦) وهذا القول فيه نظر دون الحاجة إلى الطعن في مصداقية صاحبه .

أما الجدل المذهبي – داخل صنعاء "حاضرة اليمن" وخارجها مدينة ذمار "كرسي الزيدية" – ، الذي أجج أواره رسائل الشوكاني العلمية الناقدة وفتاويه المتعارضة مع علماء عصره. وكانت مقالة (إرشاد الغبي إلى مذهب أهل البيت في صحب النبي) ، تطفح بالشكوى والمرارة ، فهي موازية لما جاء في مقالته الأُخرى (الدواء العاجل في دفع العدو الصائل) . وحين كتب شيخ الإسلام مقالته الناقدة (القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد) التي تطرق فيها لدقائق الحياة الفكرية والسياسية ، وكان الرجل يرمي من وراء ذلك إلى إثارة مسألة الإمامة واستحقاقها، التي كانت حينه قضية مسكوتاً عنها في ذلك العهد ، فجعلها قضية القضايا في مختلف مقالاته . إذ يذكر الشوكاني أن الإمام زيد كان

(٣٥) انظر كلاً من دراسة بول دريش : "الأئمة والقبائل : كتابة وتمثيل التاريخ في اليمن الأعلى" . ص ٢٣٧، في كتاب اليمن كما يراه الآخر دراسات أنثروبولوجية (مراجعة وتحرير لوسين تامينيان وعبد الكريم العوج) ، وانظر أيضاً كتاب أشواق أحمد غليس : التجديد في فكر الإمامة عند الزيدية في اليمن ، ص ١٣٨ .

(٣٦) العمراني : نظام القضاء في الإسلام ، سبق ذكره ، ص ٢٤٤ .

قد جعل الاجتهاد شروطه وضوابطه ، في حين أضاف الإمام الهادي شروطاً تعجيزية لمن يتصدى لمركز الإمامة . فكلا الإمامان ذم التقليد، واعتبره بدعة شنيعة ، " وهذه مقالة مشهورة في الديار اليمنية يعلمها مقلدوه فضلاً عن غيرهم، ولكنهم قلدوه [ يعني الهادي ] شاء أم أبى " . (٣٧)

ما كان هذا التحول المثير للدهشة في موقع النخبة الدينية الحاكمة في يمن الدولة القاسمية ليحدث لولا أن جمع الشوكاني بين يديه منصب الوزير الأول ومشيخة الإسلام ، ليشغل بمرور الوقت وظيفة المحتسب الذي ينوب عن الإمام الفاضل في زمن غيبة الإمام المفضول . (٣٨) ولعل تجربته قد أفسحت المجال أمامه ليفتح الباب على مصراعيه أمام عدد من القضاة العرب الذين أخذوا يتطلعون لمنصب الإمامة ، لولا أن إمام صنعاء سرعان ما أوصده في وجوههم، فحرمهم من نعمة النظر إلى تلك الهبة الإلهية ، أي الملك . لكن هؤلاء النفر الأخير من القضاة المنخرطين في خدمة أئمة آل القاسم ، كانوا يتحينون الفرص المواتية للوثوب إلى مركز الخلافة . غير أن المشكلة التي كانت تعترض سبيلهم في هذا المسعى ، ببسيط العبارة تكمن في نظرية الهادي والتي تنص على شرطية البطنين .

وليس الشوكاني أول قاضي عربي يتولى منصب القضاء الأكبر ، فقد سبقه شرف ذلك المنصب العديد من الفقهاء العرب القحطانيين ، من آل الحميري . وكان نشوان بن سعيد أكثرهم اعتداداً بثقافته الواسعة وخبرته السياسية التي اكتسبها من واقع معايشته لعدد من الأئمة الزيديين الذين لازمهم منذ نعومة أظفاره . وكان القصور البين لدى هؤلاء الأئمة الذين وصل بعضهم إلى سدة الحكم وهم لم يتعدون العشرين عاماً ، الأمر الذي جعله يرسم معالم نظرية سياسية مضادة لشرطية البطنين ، عرفت فيما بعد بقرشية الخلافة . وعلى غرار الحميري ، كان القاضيان الجنداري والأكوع ، قد توصلا إلى نفس النتيجة التي توصل إليها من قبلهم القضاة النجباء من آل الحميري ، وهي : " أن منصب

(٣٧) الشوكاني : القول المفيد ، سبق ذكره ، ص ٧٩ .

(٣٨) راجع دراسة يحيى بن حسين النونو : نظام الحسبة عند الزيدية ، ص ١٢٦ .

الإمامة قد أضحى مهزلة دنيئة .. تباع وتشترى كأنها أحد السلع الرخيصة والمعروضة في سوق الكساد ." [٣٩]

فالبحث في تلك العلاقة المتوترة بين فقه الفقيه (شيخ الإسلام) ، وفقه السلطة (إمام العصر) ، تدفعنا مجدداً إلى البحث عن أوجه الشبه أو التقارب بين المفهومين : الاجتهاد والتقليد من جهة ، والتجديد والتضليل في الدين من جهة أُخرى . من جملة ما يطالب به أصحاب هذه النظرية الجديدة القديمة - قرشية الخلافة - هو عدم التدخل في السياسية ، وهم منغمسون حتى آذانهم فيها ، ويسعون إليها حثيثاً . وكأن الأمر يتعلق بهم ، أي أهل الحل والعقد ، ربما لاعتقادهم الخاطئ أن الخلافة باتت محصورة فيهم دون سائر الخلق !

إن كل ذلك دفع بالقاضي نشوان إلى الخروج ليس على مذهب الإمام الهادي الذي اعتنقه أجداده فحسب ، بل خرج أيضاً عن مذهب أهل الحل والتوحيد . وكان لسان حاله يردد تلك الأبيات المتحاملة على مذهب العترة :

موتي قريش فكلُّ حيٍّ ميتُ ... للموت منا كل حي يولدُ
قلتم لكم إرث النبوة دوننا ... أزعمتم أن النبوة سَرمدُ
منكم نبي قد مضى لسبيلهِ ... قِدْما فهل منكم نبيٌّ يُعبدُ [٤٠]

(٣٩) بهذا الخصوص انظر مقالة القاضي العلامة محمد بن علي الأكوع : حياة عالم وأمير ، ص ٧٤ .

(٤٠) انظر قصيدة الحميري في كتاب شوقي ضيف : عصر الدول والإمارات ، ج ٥ ، ص ١٤٠ ، وهي في مضمونها شديدة الشبه بقصيدة الداعي علي بن الفضل الخنفري صاحب المذيخرة ، وفيها تجديف في شرعة الإسلام ، ونبوة الحبيب المصطفى محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، نورد هنا بعض من أبياتها لتوضيح مغزى الصراع الفكري وتداعياته السياسية الخطيرة في الساحة اليمنية قديماً وحديثاً :

خذي الدف ، يا هذه ! والعبي ... وغني هزاريك ، ثم اطربي
تولى نبي بني هاشم ... وهذا نبيٌّ بني يعرب
لكل نبي مضى شرعه ... وهذي شرائع هذا النبي
فقد حطَّ عنَّا فروض الصلاة ... وحط الصيام ، ولم يتعب

انظر نص القصيدة في كتاب حسين بن فيض الله الهمداني : الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن، ص ٤٢ .

غير أن نار الغضب القحطانية سرعان ما توارت بعد أن اشتد عود المؤسسة الإمامية إبان نهضتها الثانية في عهد الإمام المنصور عبد الله بن حمزة ، لكنها سرعان ما خبا وميضها في أواخر عهد الإمام المتوكل أحمد بن سليمان . وإذا كانت هناك من قيمة لنشوان الحميري في هذا السياق، فإن الفضل يعود إلى التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة في بداية عهد الدولة الزيدية الثالثة . وقد عبر عن ذلك التيار بوضوح الدكتور أحمد صبحي ، الذي تطرق لآخر علم من أعلامه ، ألا وهو الشوكاني الذي آثر بدوره " الفقه والحديث على الكلام ومسائل أصول الدين، فكان لهذا الاتجاه محاسن ومثالب." [(٤١)]

## ظاهرة التجديد في الدين :

غير أن هناك ضابطاً آخر أشار إليه السلف ، وهو ما يمكن أن يسمى بالضابط الزماني الذي ورد ذكره في الحديث الشريف للرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، هكذا: « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » . [(٤٢)] فالتجديد كما ورد في الأثر أن الرسول صلى الله عليه وسلم ، قال مخاطباً أصحابه : « إن الإيمان ليخلق في جوف أحدكم كما يخلق الثوب فاسألوا الله أن يجدد الإيمان في قلوبكم » [(٤٣)] ، مشيراً إلى تلك الحالة الداخلية التي تستقر في أعماق الإنسان المسلم ، لكنها بمرور الزمن قد تنقص وتبلى مثل الثوب القديم ولتجديد ما بلى لا بد من الدعاء، باعتباره مخ العبادة. فضلاً عن القيام بالشعائر والعبادات المختلفة والأنماط السلوكية المبينة في الكتاب والسنة. [(٤٤)]

---

(٤١) صبحي : في علم الكلام ، سبق ذكره ، ج٣ ، ص ٤٥٢ .

(٤٢) انظر سنن أبي داوود : كتاب الملاحم ، ج٤ ، ص ١٠٩ ، نقلاً عن سعيد : مفهوم تجديد الدين ، سبق ذكره ، ص١٣ .

(٤٣) رواه الطبراني عن ابن عمر بن الخطاب بإسناد حسن ورواه الحاكم عن ابن عمرو بن العاص ورواته ثقات ، وقال العراقي حديث حسن من طريقته ، انظر الجامع الصغير للسيوطي ، ص ١٣٣ .

(٤٤) زكي محمد إسماعيل : نحو علم اجتماع إسلامي ، ص ٢٦٧ .

ثمة تعريفات عديدة لمفهوم التجديد أثارها نفر من العلماء قديماً وحديثاً ، جرى فيها توضيح مغزى الحديث الشريف في ضوء الشريعة الإسلامية ، من حيث مقاصدها ومراميها . وقد خص الشيخ عبد المتعال الصعيدي في كتابه ( المجددون في الإسلام ) عدداً لا بأس به من علماء اليمن بالثناء الحسن ، مستثنياً من قائمته القاضي محمد بن علي الشوكاني ، معتبراً إياه عالماً مقلداً لشيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية الحراني ، أكثر منه عالماً مجتهداً مستقلاً برأيه . (٤٥) وهذا التخصيص بالذكر لبعض علماء الأُمة وإغفال ذكر آخرين ، هو واحد من جملة أسباب دفعت بالمؤلف لإعادة النظر في هذه المسألة وثيقة الصلة بمفهوم الاجتهاد والتقليد ، التي ستحتل الصدارة في هذه الدراسة لتعرض عن كثب لسائر الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية ، وبوجه خاص تياري الشوكانية والوهابية .

وإذا كان محمد بن علي الشوكاني ( ت ١٢٥٠هـ / ١٨٣٥م ) ، قد دعا مجدداً إلى إعادة فتح باب الاجتهاد شبه الموصد، فذلك لا يعني أن الفقه الزيدي وصل إلى مرحلة الجمود المذهبي ، أي التقليد . وكانت دعوته مجرد إشارة إلى أن العمل بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ملازماً لإحياء علوم القرآن ، أي الكتاب والسنة . ويمكن أن نستفيد من دعوته الحارة إلى نبذ الجمود المذهبي والتقليد ، أنه كان ينتهج سياسة مناهضة لمذهب العترة بالسعي لإقامة مذهباً خاصاً به ، ضارباً عرض الحائط بالثوابت المبدئية لأصول الدين الخمسة المتعارف عليها لدى معتزلة اليمن . (٤٦)

وهكذا يصبح الكلام عن الاجتهاد والتقليد ، من وجهة نظرنا ، مجرد شعار سياسي مرفوع لإيهام الناس بأن مذهب أهل الحديث يشكل الخلاص بذاته من الاستبداد الإمامي.

(٤٥) انظر عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ٤٧٢ وما تليها ، نقلاً عن عبد الغني قاسم الشرجبي : الإمام الشوكاني حياته وعصره ، ص ٢٨٨ . وانظر أيضاً وجهة نظر رزق الحجر : ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي ، ص ١٠٢ ، فيما يتعلق بهذه المسألة – الاجتهاد والتقليد .

(٤٦) العمراني : نظام القضاء في الإسلام ، سبق ذكره ، ص ٢٦٩ .

وبذلك يكون مذهب قاضي قضاة الزيدية والوزير الأول ، قد مهد الطريــق للتقــارب المذهبي بين الشيعة الإمامية (أهل اليمن الأعلى) والسنة الأشعرية (أهل اليمن الأســفل) ، الذين أعلنوا بدورهم استقلالهم السياسي عن نفوذ السلطة المركزية بصنعاء في ذلك العهد الغابر . (٤٧) ولو عدنا إلى ماضي اليمن القريب جداً لوجدنا المشهد السياسي نفسه يتكرر في تلك البلاد ، حيث يتصارع الحكام والرعية على الأرض وخيراتها . وهذا الأمر يعني أن الأئمة الحكام لم يكونوا جادين في تطبيق قانون الشرع ، وما يترتب عليه مــن مفــاهيم الأخوة الإسلامية والمواطنة ، بمعزل عن الرعوية الدينية والاستلاب المذهبي.

وقبل أن نشرع في دراسة المناخ العلمي للاتجاه السني في فكر الزيدي ، حري بنا أن نناقش هاهنا الأهمية البالغة التي أعطيت لعلوم الاجتهاد في الأصول والفــروع في عصــور مختلفة من تاريخ الدولة القاسمية ، التي حكمت اليمن نحو ثلاثة قرون وثلــث قــرن مــن الزمن. وهاهنا تعترض سبيلنا صعوبات ثقافية وسياسية تكمن في صلب فكــر الزيديــة : الأولى — أنه المذهب الزيدي الهادوي قد تشعبت فرقة وأتباعه في أقطــار عــدة عربيــة وإسلامية ، حتى صار يظن البعض من الدارسين أن الزيدية مذاهب وليست مذهباً واحداً، قد استقامت أصوله ، وتفرعت فروعه على هذه الأصول. وإذا كانت الزيدية قد اختلفت في السياسة ، أي الإمامة أو الرئاسة ، فهي في الفقه أكثر اختلافاً . الثانيــة — أن بــاب الاجتهاد في المذهب ذاته ظل مفتوحاً على مصراعيه على عكــس الحــال في المــذاهب الأخرى ، وقد كان مفتوحاً في الأصول كما هو في الفروع . الثالثة — أن كتب المذهب رغم تعدد أطروحاتها الفقهية والكلامية ، فإنها في مجملها تشمل على آراء الأئمة ما بــين

(٤٧) إن تحديد مدى التقارب المذهبي يكمن في مدى استعداد السلطة المركزية ، ممثلة بشخص إمام صــنعاء التخلي عن جزء من أنانيتها وعنجهيتها تجاه الرعية ، الذين يلجأ لهم الإمام لصــون ملكيتــه في تلــك الأصقاع النائية من بلاد اليمن الأسفل والمشرق وحضرموت . انظر كلاً من أحمد فضل العبدلي : هدية الزمن في أخبار ملوك لحج وعدن ، ص١٤٥، ونجيب سعيد أبو عز الدين : الإمارات اليمنية الجنوبيــة ، ص ٤٠-٤١ .

سنية وشيعية ، وأن لفقه الأئمة الأربعة مقاماً لا ينكر ، كما لم ينكر الإمام زيد بن علي إمامة الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما . (٤٨)

وإذا كان التقليد لدى معتزلة اليمن يرقى إلى مرتبة الكفر ، فإن الإمام زيد بن على حد تعبير الشيخ محمد أبو زهرة ، كان في مقدمة أئمة أهل البيت الذين تصدروا الجهاد والاجتهاد ، " فهو عالم بالقراءات ، وكل علوم القرآن من تفسير ، وعالم بالناسخ والمنسوخ.. حتى إنه ليروى أن أبا حنيفه تتلمذ له سنتين ، ولقد جاء في الروض النضير عن أبي حنيفه أنه قال : " شاهدت زيد بن علي فما رأيت في زمانه أفقه منه ، ولا أعلم ، ولا أسرع جواباً ، ولا أبين قولاً ، لقد كان منقطع النظير " . (٤٩)

ومن الضروري في هذا المجال أن نذكر ما اتفق عليه المؤرخون بالنسبة للإمام زيد أنه رغم ذمة التقليد ، فهو " لا يشترط أن يكون المجتهد عالماً علم إحاطة بكل الأحكام القرآنية والسنة " ، والسبب في ذلك هو أنه يجوز عند الزيدية تجزئة الاجتهاد فيمن يأنس في نفسه الاجتهاد شريطة إلمامه إلمام إحاطة بالكتاب والسنة والإجماع ومواضع الخلاف بين علماء السلف الصالح " . فضلاً عن إلمام المجتهد بأوجه القياس وطرائقه ليس فحسب ، بل وضوابطه ، أي العلم بالأصول من النصوص حتى يتمكن من استنباط الأحكام الشرعية الصحيحة . وهكذا يمكننا أن نستخلص بعض الحقائق العلمية المتعلقة بمراتب الاجتهاد عند الزيدية ، وهي على وجه التقريب أربع :

١- المجتهدون المستقلون ، وهم يسمون المجتهدون في الأصول الشرعية ، وهؤلاء يكونون مستوفين الشروط السابقة كلها ، وهؤلاء يستخرجون الأحكام من الكتاب والسنة ، وأوجه الرأي المختلفة .

---

(٤٨) أحمد حسين شرف الدين : تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن ، ص ١١٥ .

(٤٩)محمد أبو زهرة : الإمام زيد ، حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، ص ٧٠ .

٢- المجتهدون المنتسبون ، وهؤلاء يجتهدون في الفروع ، فيستخرجون أحكامهـــا مـــن الأصول ، وقد يخالفون أئمتهم في الفروع ، ولكنهم يلتزمون المناهج التي رسمها أئمة المذهب .

٣- المجتهدون المخرجون ، وهؤلاء ينحصر اجتهادهم في استخلاص العلل الفقهية الـــتي بنى عليها الأئمة أقيستهم ومناهجهم الفقهية ، واعتبارها قواعد المذهب الذي تطبـــق على الأحكام وتتعرف في ضوئها أحكام الجزئيات، وبذلك يحررون كليات المذهب.

٤- المجتهدون المرجحون ، ومن عملهم تنسيق الآراء المختلفة في المذهب ، وبيان أدلتـــها والمراجحة بينها ، ثم تعرف مراتب الرواية ، وترجح رواية على رواية مـــن بينـــها ، ودون كل هذا في كتب المذاهب ، وهؤلاء هم في مرتبة بين المقلدين والمجتهـــدين ، واجتهادهم في دائرة الترجيح ، لا في الإنشاء .

لقد اشتهر التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة والجماعة بعلو الهمة والانفتاح علـــى الغير دون تعصب مذهبي . ومما يلاحظ أن معظم فقهاء الزيدية لم يكونوا يخالفون مذهب أهل السنة كثيراً ، فالمسائل التي خالف فيها زيدية الجبال شافعية النجود الوسطى وســـهل تهامة تكاد تكون سطحية فيما يتعلق بقرشية الخلافة . وقد نشأ عن هذا الخلاف – تقليد الأئمة بالنسبة للزيدية كان أمرًا مستحبًا ، ومع ذلك فإن كتب الفقه تضمنت طائفة مـــن الآراء حول الاجتهاد والتقليد، ورأى فريق منهم أن التقليد يصـــل بصـــاحبه إلى مرتبـــة الكفر.[٥٠] ففي لقاء علمي بين قاضي القضاة الشافعية بالحرم الشريف محمد بن عبـــد الله ابن أبي ظهيرة ومحمد بن إبراهيم الوزير ، أسدى القاضي للشريف نصيحة ، هذا نصها : " أيها الشريف لو أنك تممت كمالك بتقليد الإمام محمد بن إدريس [ الشافعي ] ، فقال له: سبحان الله أيها القاضي ، إنه لو كان يجوز لي التقليد لم أعدل عن تقليد جدي الهادي والقاسم إذ هما أولى بالتقليد من غيرهما ".[٥١]

(٥٠) إسماعيل الأكوع : الزيدية نشأتها ومعتقداتها ، ص ٦٣ .

(٥١) انظر ترجمة ابن الوزير في تراجم الشوكاني الموسومة : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج٢ ، ص ٩٠، نقلاً عن رزق الحجر : ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي ، ص ٣٢-٣٣ .

وهذا ما حدى بواحد من أعلام الزيدية المجتهدين ألا وهو القاضي محمد بن علي الشوكاني إلى تأليف كتاب ( القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ) ، الذي شن فيه هجوماً كاسحاً على بعض علماء المؤسسة الإمامية الجامدين في عصره ، فند فيه أقوال الأئمة الأربعة في النهي عن تقليدهم ، فضلاً عن إيراده أقوال الأئمة المتبوعين من أهل البيت الذين اعتبروا القول بانسداد باب الاجتهاد بدعة شنيعة . وليس في أيدينا أن نقبل أو نرفض القول أن باب الاجتهاد قد انسد فعلاً في عصر شيخ الإسلام . فالملاحظات العامة التي أوردها في سياق كلامه توصلنا في النهاية إلى واحد من أمرين : إما أن يكون قد افترض هذا القول في ذهنه انطلاقاً من مؤثرات سنية أملتها عليه تأثره الشديد بمذهب الإمام ابن تيميه ، فألف كتاب ( نيل الأوطار ) شارحاً فيه كتاب ابن تيميه ( منتقى الأخبار ) ، حيث عرض فيه الأحاديث النبوية الشريفة ، مجتهداً في فهمها ، وفي استنباط الأحكام الشرعية منها ، ولو خالف في هذا الاتجاه أئمة المذاهب الأربعة . فضلاً عن مخالفته الأئمة الأعلام في المذهب الزيدي .

وإذا صح نسبة ما أورده الشوكاني في ( القول المفيد ) إلى أن من " قدم أقوال أهل المذاهب على النص هو المخالف لله ولرسوله ولإمام مذهبه ولغيره من سائر علماء الإسلام" [٥٢] ، فإن الأمر غاية في الخطورة ، لاسيما بعد أن أثار بعض علماء الزيدية المتأخرين مزيداً من الشك على أن باب الاجتهاد قد انسد في بلاد اليمن . ولقد لاحظ الشوكاني بحكم موقعه الثقافي والسياسي وهو يحتل كرسي القضاء الأكبر ومشيخة الإسلام في ذلك العهد أن هذه المسألة تستحق الاهتمام الشديد من قبل العلماء وأولي الأمر . فلو ثبت علمياً مثل هذا القول بأن أكابر علماء الزيدية المتأخرين قد مالوا إلى تقليد أئمتهم ، فما بال الشوكاني الذي قلد من قلد من أئمة السلف الصالح كالإمام ابن تيميه والشيخ الحافظ ابن حجر العسقلاني وأبي بكر السيوطي وغيرهم! وليس بإمكاننا أن نفترض أن الشوكاني اقترح على نفسه تطوير مباحث أدلة الاجتهاد والتقليد ، استرجاعاً

---

(٥٢) المصدر نفسه ، ص ٧٤ .

منه للسعادة القصوى التي يستشعرها من بين سطور الكتاب وفصوله العشرة التي بوبــت على صيغة سؤال وإجابة .

وحسبنا من أجل الإجابة على هذا السؤال الاستئناس برأي واحد من رواد حركـة الإصلاح والتجديد في اليمن ، ألا وهو صالح بن مهدي المقبلي ، صاحب مصنف ( العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشائخ ) ، الذي قدم فيه عرضـاً فكريـاً نقـدياً للمذهب الزيدي الهادوي . حيث دفعه الجدل الفقهي والكلامي المحتـدم في عصـره إلى الخوض في هذه المسألة العويصة -الاجتهاد والتقليد – مسجلاً احتجاجه الشـديد علـى المحيط الثقافي الذي عايشه في يمن الدولة القاسمية ، وبوجه خاص في محيط مدينـة صـنعاء المغرقة في تشيعها ، بالقول : " ولقد عرفت هذا من نفسي منذ أن سمعت بالخلاف وأول ما طلبت في بلدي سمعت في أول ((الأزهار)) من فقه الزيدية ، قوله : التقليد في المسـائل الفرعية جائز ، فقلت للشيخ : فهل التقليد جائز في أن التقليد جائز ، فقل من فهم ذلك . " ويضيف معلقاً : " ثم لما لم أجد شفاء عظم ذلك عليّ ، وقلت : ما الثمرة في تفويـت العمر فيما لا أعلم أنه جائز ، أو ليس بجائز ! ثم لما ذكروا هل كل مجتهـد مصـيب ، أو ليس بمصيب ، زادني ذلك بلاء وصرت لغباوتي أستهدي عمياناً هناك .. "[٥٣]

واضح من قول المقبلي أن باب الاجتهاد كاد أن ينسد في عصره مع استفحال التقليد والتشيع المذهبي ، وبالتالي تراجع العلماء عن الاشتغال بعلوم الاجتهاد . وفي عباراته تجلى التراجع حين أستقر العلم والعلماء على منهج التكرار والترديد لما خلفه الأولون ، بإضافة شرح أو حاشية لكتاب . وفي ذلك يقول : " ومن مفاسد الخلاف سـد بـاب التفقـه ومعرفة الكتاب والسنة ، حتى صار المتشوف لذلك متفقاً على جنونه وخذلانه عنـدهم ، ويصرحون أن الاجتهاد قد استحال منذ زمان ، وإنما دس لهم الشيطان ذلك ، لأنـه لـو بقي الباب مفتوحاً لوقع لمتأخري المجتهدين أن يوافقوا هذا في مسـألة وذاك في أخـرى ، ويصير لبعضهم أتباع ، فينتقض عليهم استقرار المذاهب ، ويختلط الأمر حتى يعود كمـا

(٥٣) صالح بن مهدي المقبلي : العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ ، ص ٤٤٦ .

كان في وقت الصحابة رضي الله عنهم .. ويقولون : هذا ينقم على الأئمة وخـالفهم ، يرى نفسه خيراً منهم ، وأقل أحواله معهم أن يسـقط جاهه عنـدهم ويحرمـوه هـذه الأرزاق . وإن كان له ضد منافس قد يسعى به إلى الدولة ويقضون فيه على حسب مـا يقضي الهوى في القضية . "(٥٤)

ومن خلال هذا العرض السريع لمفهوم الاجتهاد والتجديد في الدين ، يتضح لنـا أن التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة ، كان يرفض مقولة " انسداد بـاب الاجتـهاد " ، باعتبارها بدعة ترقى إلى مستوى الكفر بمقدرة العقل على التفكير الحر السليم المتحرر من قيود التقليد والجمود المذهبي . ويميل أنصار هذا التيار إلى الأخذ بزمام المبادرة إلى إبـراز الدور الطليعي المنهجي للرواد الأوائل من علماء المسلمين ، الذين ساهموا في خلق منـاخ فكري مدفوعين بالرغبة الصادقة في تحصيل العلم والسعي إليه امتثالاً لما أمر بـه القـرآن الحكيم والسنة النبوية . وقد علقوا أهمية كبرى على فقه السنة ، واعتبروا الدليل النظـري لطلبة العلم الذين ينبغي لهم التقيد الحرفي بأركان الاجتهاد المبني على الكتاب ، والسـنة، والإجماع الصحيح المتعارف عليه عند فقهاء الجمهور ، بمعزل عن إجماع أئمة آل البيت.

لم يخرج مصطلح الاجتهاد عن مفهوم التجديـد في الـدين في الفكـر السياسـي الإسلامي الحديث من عدم ، فقد كان للفقهاء المنظرين وجهة نظر خاصة بهـم حـول أسباب تردي حاضر المسلمين وانقطاعهم عن ماضيهم التليد – الحضـارة الإسـلامية . فالكبوة التي احاطت بالعرب المسلمين مشرقاً ومغرباً في العصر الحديث ، تعود بالدرجـة الأولى إلى تلك الحقبة العباسية الغابرة ، عندما تحالف الفقهاء مع السلطان في محاولة منهم لقفل باب الاجتهاد ، خشية أن تؤدي المباحث الكلامية إلى حدوث فتنة لا تحمد عقباها. وكان ذلك ، على حد قول المستشرق جوزيف شاخت " بداية فترة طويلة من التحجـر العقائدي أو ما يقاربه ، استمرت حتى القرن الحاضر .. وكان لهذا الخوف ما يـبرره في

(٥٤) المصدر نفسه ، ص ٤٢١ .

وقت كان فيه الإسلام السني في حالة من الخطر الذي يتهدده من قبل الحركـــة الشـــيعية المتطرفة للإسماعيليين ودعايتهم السرية . " [٥٥]

قدم علماء اليمن المجددون مساهمة فكرية ملحوظة في حقل الإمامـــة والسياســـة ، فكانت أعمالهم الفقهية والكلامية تمثل منعطفاً حاداً لا سابق له في التعاطي مع هذه المسألة بالذات التي لا تقبل الجدل والمناقشة . فالمصنفات العلمية لابن الوزير (العواصم والقواسم في الذب عن سنة أبي القاسم ) ، والجلال ( ضوء النهار ) ، والمقبلي ( العلم الشـــامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ)، يتردد صداها إلى مسامعنا بقوة في كتاب الشـــوكاني (السيل الجرار ) . هل يفهم من ذلك أن ثمة تجانس موضوعي في مباحثها ، سواء أكانـــت فقهية زيدية متفتحة على أهل السنة والجماعية ، أو كلامية مطابقة لمقـــالات المعتزلـــة في أصول الدين ؟ ومن يطالع ( المنار ) للمقبلي ، و ( السيل الجرار ) للشـــوكاني ، ســـيقع مسمعه على صدى تلك الخلافات الاجتهادية ، التي وظفت حـــديثاً لإذكـــاء الفوضـــى السياسية وإثارة العصبيات الدفينة ، بل والفرقة المذهبية ، بدلاً من التقريب والتجسير .[٥٦]

إن المناقشات المستفيضة في الإمامة والسياسة من جهة ، وأصول الدين الخمسة لدى معتزلة اليمن من جهة أُخرى ، شكلت انتصاراً ملحوظًا للتيار الزيدي المتفتح على أهـــل السنة على النظرية الهادوية في الإمامة وموضوعاها المدرجة في جدول مـــذهب العتـــرة ، وقوامها : الخروج والدعوة والاحتساب والنص الخفي . [٥٧] ناهيك عن الشروط المقيدة والملزمة لكل داعٍ أو محتسب يأنس في نفسه الأهلية والكفاءة لشـــغل منصـــب الإمامـــة ( الرئاسة ) ، فقد وضع الإمام الهادي يحيى بن الحسين أربعة عشر شرطاً لمن أراد الخروج والدعوة لنفسه ليصبح خليفة لرسول الله صلى الله عليه وســـلم . وتـــأتي في مقدمتـــها

(٥٥) جوزيف شاخت وآخرون : تراث الإسلام ، ص ٢٥-٢٦ .

(٥٦) شرف الدين : تاريخ الفكر الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٢١٤ .

(٥٧) عارف : الصلة بين الزيدية والمعتزلة ، سبق ذكره ، ص ٣٢١ .

الذكورة والعدالة والشجاعة والكفاءة والقرشية والاجتهاد .[٥٨] وهذا الاشتراط – شرطية البطنين – لدى زيدية اليمن وثيق الصلة بمفهوم السمع والطاعة للإمام في المكره والمنشط .

جرى تأطير نظرية الخلافة والإمامة العظمى في معظم الموسوعات الفقهية والتاريخية ، كما هو الحال في كتاب الأحكام السلطانية للماوردي ومقدمة ابن خلدون وابن تيمية في السياسة الشرعية . ومما زاد في تأصيل هذا الاعتقاد في العصر الحديث ، مقالة الشوكاني العقد الثمين في إثبات وصاية أمير المؤمنين ، التي يشدد القول فيها على شرطية البطنين دون سائر قريش .[٥٩] وبعد انتصار المدرسة الإمامية ودخول الفقهاء المعترك السياسي تغيرت المواقف حول أحقية آل البيت بالخلافة ، وإن كان يقتضي الأمر في كثير من الأحيان اقتران الإمامة بالطلب والفضل لا بالوراثة . فلا تكتمل شروط البيعة إلا لمن خرج داعياً إلى نفسه بهذا الدور العظيم ، ولا تكتمل البيعة إلا بتوافرها وذلك من أجل إعلاء كلمة الحق وإنصاف المظلوم أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والبغي والعدوان وقمع أهل الفسق والبدعة ، وهنا يتجلى دور شيخ الإسلام الشوكاني، الذي تقمص دور الإمام والمحتسب في آن واحد ، حينما عجز الإمام المنصور علي والمتوكل أحمد دفع الخطر السعودي الماثل في تهامة اليمن وسراتها . فبالرغم من أنه كان معجباً بمذهب ابن عبد الوهاب : " إلا أنه كان يعارض بشدة شيئين المذهب الوهابي كحاكم لأنه لا يؤمن بمذهب يفرض بحد السيف ، وأي مذهب لا تدافع الأدلة والحجة عنه يجب أن يموت كما مات غيره . "[٦٠]

وكان الاعتقاد السائد أيضاً أن باب الاجتهاد قد انسد منذ غابر الزمان ، قد ساهم في سطوة الفقهاء الجامدين وعدم التصدي للحاكم الجائر . وأضحت ظاهرة التقليد

(٥٨) غليس : التجديد في فكر الإمامة عند الزيدية ، سبق ذكره ، ص ١٠٥ .

(٥٩) المصدر نفسه ، ص ١٢٧ .

(٦٠) محمود : ذكريات الشوكاني ، سبق ذكره ، ص ٢٤ .

ملازمة لظاهرة غربة الدين ، طبقاً لما جاء في الأثر . قال رسول الله صلى الله عليه وعلـى آله وسلم : " بدأ الإسلام غريباً ، وسيعود - كما بدأ - غريباً ، فطوبى للغربـاء " . (٦١)
يبحث المفكر العربي زكي نجيب محمود في هذه المسألة المزدوجة غربة الروح بين أهلـها وقد اختار لهذا الفرض أنموذج الفقيه الموسوعي المغترب ، ممثلاً بشخص أبي العلاء المعري ، الذي يصف أهل عصره بشيء من السخرية والحدة ، بقوله : " وبنو آدم بـلا عقـول ، وهذا أمر يلقنه صغير عن كبير... وإذا المجتهد نكب عن التقليد ، فما يظفر بغير التبليـد ، وإذا المعقول جعل هادياً ، نقع بريه صادياً ، ولكن أين من يصبر على أحكام العقـل " . (٦٢)

في حين يذهب أبو حيان التوحيدي الفقيه والفيلسوف إلى أبعد من ذلك ، وعباراته تنضح بالغصة والمرارة والتي يتحدث فيها بضمير المتكلم عن معاناتـه في مقدمـة كتابـه ( الإشارات الإلهية ) . يقول التوحيدي : " أما حالي فسيئة كيفما قلبتها ، لأن الـدنيا لم تؤاتني لأكون من الخائضين فيها ، والآخرة لم تغلب عليّ فأكون من العاملين لها ... فإلى متى نعبد الصنم بعد الصنم ، كأننا حُمُر أو نَعَم [الجمع أنعام ] ؟ إلى متى نقول بأفواهنـا ماليس في قلوبنا ؟ إلى متى ندَّعى الصدق ، والكذب شعارنا ودثارنا ؟ إلى مـتى نسـتظل بشجرة تقلص عنا ظلّها ؟ إلى متى نبتلع السموم ونحن نظن أن الشفاء فيها ؟ " (٦٣)

كانت علوم الاجتهاد تشهد انحساراً في كافة حواضر العالم الإسلامي ، قبيل سقوط الخلافة العباسية ماثلة للعيان ، وكتب التاريخ سجلت لنا محنة الفقهاء في عهـد الخليفـة المأمون الممالئ لتيار الاعتزال ، وكلنا يعرف محنة الفقيه أحمد بن حنبل في مسـألة خلـق

---

(٦١) رواه مسلم في كتاب الايمان ، ج١ ، ص٦٥ ورواه ابن ماجة في سننه ، ص ٣٦ رقم الحديث: ٣٩٨٦، نقلاً عن سلمان بن فهد العودة : الغرباء الأولون أسباب غربتهم ومظاهرها ، ج١ ، ص ٢٧-٢٨ .
(٦٢) زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، ص ٢٩ .
(٦٣) المصدر نفسه ، ص ٩٩ .

القرآن والعنت التي تعرض له على يد المتكلمين الذي جعل من العقل المبدأ الأساسي في التفكير عوضاً عن الإيمان المطلق بالذات والصفات ( التوحيد ) من جهة ، ومبدأ حرية الاختيار والفعل بالنسبة للمخلوق من جهة ثانية . لقد تولد عن هذين التيارين – الجبر والاختيار – أزمة فكرية حادة بين الفقهاء والمتكلمون عرفت بمسألة خلق القرآن . وكان الخليفة المأمون يحمل الناس على اتباع مذهبه القائل بخلق القرآن " قديم أزلي لم يخلقه الله ويخترعة " . (٦٤)وهذا قول لم يوافقه عليه أهل الحديث من الفقهاء ، وعلى رأسهم الإمام ابن حنبل الذي امتنع عن القول بخلق القرآن ، فتعرض إلى الجلد بالسوط والحبس . ولكنه ظل متمسكاً برأيه منتصراً لكتاب الله وسنة رسوله غير آبه برأي الخليفة وحاشيته ، فاضطر المأمون إلى إطلاق سراحه ، " بعد أن اجتمع الناس وضجوا حتى خاف السلطان". (٦٥)

ومع أن المناخ العام لهذا الانحسار لعلوم النقل في بداية عهد الدولة الزيدية الثانية في اليمن، تحديداً في عهد الإمامين أحمد بن سليمان وعبد الله بن حمزة ، حيث بلغ الصراع ذروته بين فرقتي المخترعة والمطرفية ، لولا التدخل الخارجي بفعل الحملة الأيوبية ، التي أدت إلى همود صوت الإمامة الزيدية . " وقد ظلت اليمن من سنة ٥٦٦هـ إلى سنة ٥٩٣هـ لا تسمع فيها للإمامة الزيدية إلا أصوات يبعثها المطالبون بالوراثة وهم لا يملكون الحظ الوافر من العلم، ولا يستندون إلا إلى أنسابهم.. وهكذا هانت «الإمامة» ونفر منها حتى القادرين على القيام بأعبائها ، إما خوفاً من إثارة فتنة ، أو تورعاً وزهداً."(٦٦) وكانت حصيلة ذلك التقدم الذي أحرزه التيار القحطاني على يد الفقيه نشوان الحميري قد مهد الطريق لصعود القاضي محمد الشوكاني في عهد الدولة الزيدية

(٦٤) حول مسألة خلق القرآن وتاريخها السياسي ونتائجها الوخيمة على المعتزلة ، انظر مناقشة أحمد أمين في الجزء الثالث من ضحى الإسلام ، ص ١٦١ وما تليها .

(٦٥) المصدر نفسه .

(٦٦) الشامي : تاريخ اليمن الفكري ، ج٣ ، ص ٣٦ .

الثالثة (القاسمية ) إلى سدة الحكم ، بعد تبوئه مشيخة الإسلام ، ليصبح في وقت لاحـق الوزير الأول لثلاثة أئمة ( المنصور علي والمتوكل أحمد والمهدي عبد الله ). إلا أن مفردات دعوة الشوكاني – فقه الفقيه – واجهت معارضة شديدة من قبل التيار العـدناني الـذي طرح بقوة مبدأ تثبيت الإمامة في آل البيت .

هذا بالنسبة لمشروع قرشية الخلافة وحصرها في السبطين والتي كانت مدرجـة في برنامج الدعوة الشوكانية ، أما بالنسبة لمقالته الأُخرى « العقد الثمين في إثبات وصاية أمير المؤمنين » ، فهي لا تسمح بأي حال من الأحوال أن يكون الفقيه المحتسـب علـى رأس السـلطة طبقاً للعقيدة الزيدية . ولكن بإمكانه أن يكون جزءًا منها طبقاً لمبدأ الحسـبة ، إلا أنه يبقى مراعياً لقواعد اللعبة السياسية، تمشياً مع قانون الشرع، وليس العرف. وعليه، فقد كان الاجتهاد في هذه المسألة – الإمامة – مقيداً بمذهب العترة ، الذي ينكر تعمـيم مبدأ الخلافة في سائر بطون قريش .

لقد أثارت التيارات الفكرية الوافدة على المجتمع الإسلامي قلق الفقهاء والمشرعين ، كما أثارت أيضاً قلق الخلفاء والسلاطين الحريصون على عروشهم من السقوط . وكـان العمل بمبدأ مقولة انسداد باب الاجتهاد نائمة فأيقظتها مدافع الحملة الفرنسية على مصـر وبلاد الشام في العصر الحديث . وكانت مدرسة الإصلاح اليمنية قبيل ظهـور حركـة الجامعة الإسلامية بقرون عديدة قد تطرقت إلى خطورة هذه المسألة ، ولكنها لم تجد أُذنـاً صـاغية لها ، فكثر الخلط والخبط فيهـا حتى عهـد قريب ، تحديداً عهـد مجلة الحكمة (١٣٥٧-١٣٦٠هـ / ١٩٣٨-١٩٤١م) ، التي حفزت الهمم والأفكار لإحياء مشروع سياسي " الوحدة الإسلامية " ، التي كانت في حكم المسكوت عنه. وإذا كانت هناك من قيمة لمساجلات أحمد عبد الوهاب الوريث (ت١٣٥٩هـ/١٩٤٠م ) في هذا السـياق ، فقد نجح هذا العالم في وصل العلاقة بين الماضي والحاضر في مقالاته السياسية ، التي ذبحت

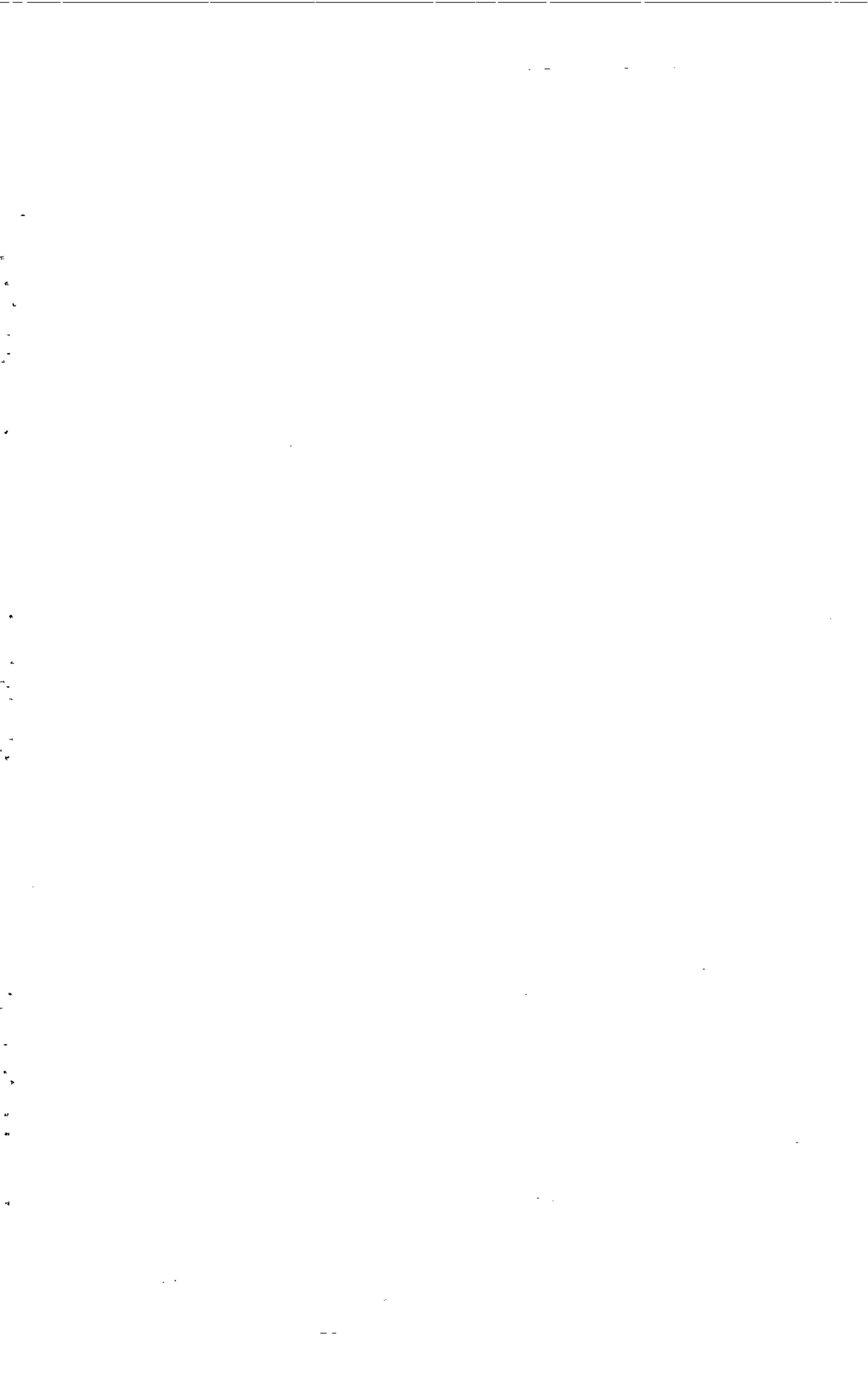
بها أعداد المجلة تحت عنوان : في سبيل إصلاح ماضي المسلمين وحاضرهم نهضة الإسلام الحاضرة . [٦٧]

مثلما شدت انتباهنا مقالات المقبلي والشوكاني المنددة بالجمود المذهبي والتقليد ، لفتت أنظارنا أبحاث الوريث ، الآخذة بموضوعات الجامعة الإسلامية المثارة في مجلة ( العروة الوثقى ) ، التي يتردد صداها في مجلة ( الحكمة اليمانية ) ، دونما ذكر أو إشارة إلى أصحاب الفضل أو السبق في ذلك ، تحديداً السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده. في كل حال عادت أفكار ومبادئ الجامعة الإسلامية إلى الانتشار في أوساط النخبة العلمية في اليمن والتي عرفت بانفتاحها على العصر ، لتمارس سلطتها المعرفية مجدداً في مسألة من جملة المسائل ( الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ) أضحت مثار جدل ، منذ رحيل شيخ الإسلام الشوكاني عن عالمنا قبل قرنين من الزمان . [٦٨] لا شك أن تلك الفترة القاسمية بمختلف مراحل عهودها المشرقة والمظلمة تبقى بحاجة إلى مزيد من الدرس والتحقق في تاريخها الفكري ، بل والسياسي ، بمعزل عن منهج الحوليات التاريخية المتبع في معظم الأبحاث والدراسات الأكاديمية . وكانت رسالة الحسن الجلال : براءة الذمة في نصيحة الأئمة ، بحق وحقيق أفضل تنظير زيدي ناقد للمؤسسة الإمامية الحاكمة في عهد الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ، قد فتحت الباب على مصراعيه لمن أراد أن يتفقه في الدين في عصر أضحى فيه العقل أسير النقل .

---

(٦٧) نحيل القارئ لدراسة سيد مصطفى سالم : مجلة الحكمة اليمانية ١٩٣٨-١٩٤١ وحركة الإصلاح في اليمن . مطبعة الجبلاوي ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، انظر الملحق الخاص بمقالات حلقة الحكمة التي قام بجمعها القاضي علي بن أحمد أبو الرجال في الدراسة ذاتها ، ص ٢٠١ وما تليها .

(٦٨) انظر مقالة محمد محمود الزبيري الموسومة : الإمامة وخطرها على وحدة اليمن ، ص ٢٢ .



# الفصل الأول

# فتوى الإمام المتوكل إسماعيل بن القاسم المتعلقة بأرض اليمن الأسفل والمشرق

**مصدر الخلاف وتداعياته :**

تكشف لنا نصوص الفتاوى الشرعية الصادرة في عهد الدولة القاسمية مظاهر الصراع السياسي والثقافي في إطار المذهب الزيدي ، عن جملة من المفارقات النظرية وثيقة الصلة بالسلطات الثلاث – التشريعية والقضائية والتنفيذية . فالفتاوى الرسمية ، أي المراسيم القانونية الصادرة عن علماء السلطة ، والفتاوى المضادة ذات الصفة شبه الرسمية الصادرة عن علماء المعارضة ، كانت تعكس بطبيعة الحال وضعية معرفية متناقضة ، تتجاذبها أطراف مرجعية في داخل أوساط المؤسسة الإمامية ، التي غالباً ما تعددت اجتهاداتها الفقهية في أكثر من مسألة.[1] ولكلٍّ من هذه الفتاوى خطوط دفاعية حصينة ، يصعب تجاوزها ، علماً بأن أي محاولة لاختراق هذه الحواجز المرجعية ، لاسيما تلك الفتاوى الصادرة عن إمام العصر أو شيخ الإسلام ، يكون الحكم على صاحبها بالتهميش في أحسن الأحوال ؛ وبالتالي يطويه الزمان فيصبح نسياً منسيا .[2]

---

(١) أحمد عبد الرحمن المعلمي : الشريعة المتوكلية أو القضاء في اليمن ، مجلة الإكليل – صنعاء ، العدد (٥) ، سبتمبر ١٩٨١م – ذو القعدة ١٤٠١هـ ، ص ٨٥ .

(٢) نذكر هنا حالة محمد بن صالح السماوي ( ت ١٢٤١هـ / ١٨٢٥م ) ، الذي عارض فتوى شرعية صادرة عن المقام الشريف بصنعاء ، تقضي بإعدام رجل مسلم أقدم على طعن أحد البحارة الأجانب من أهل الكتاب ، عندما كان يهم بالاعتداء على عرض امرأة مسلمة في السوق العام بمدينة المخا . ولما كانت هذه الفتوى صادرة عن شيخ الإسلام محمد بن علي الشوكاني ومصدقاً عليها من قبل الإمام المهدي عبد الله ، استدعى القاضي السماوي المكنى بـ ( ابن حريوة )، إلى صنعاء حيث أودع السجن، وبعدها بأيامٍ قليلة تعرض لعقوبة التعزير ؛ ومن ثم صدر في حقه تهمة الزندقة والخروج عن مذهب أهل البيت ، علماً بأنه – القاضي المذكور – كان من أشد العلماء تشدداً في دينه وتمسكاً بتلابيب مذهب العترة . نحيل القارئ للمصادر التالية : الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج١، ص ١٣٩، وأحمد بن محمد الشامي : نفحات ولفحات من اليمن ، ص ٤٠٤ ، وانظر أيضاً مقدمة كتاب محمد بن صالح السماوي : الغطمطم الزخار ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ٣٣ . ومحمد بن محمد زبارة: نيل الوطر من تراجم رجال اليمن في القرن الثالث عشر ، ص ٢٧٤- ٢٧٩ .

ومن المعلوم أن القائمين بأمر الدولة من فقهاء وسلاطين حرصوا على إصدار الفتاوى على وتيرة واحدة ، لتصبح قوانين يعمل بها بطريقة تلقائية دون الحاجة إلى قوة خارجية تفرضها على الناس . وكان الفقه – فقه المقاصد – يشكل المدخل النظري لهذه الأحكام وثيقة الصلة بنظام الزكاة المفروض على الأرض الواقعة تحت سيطرة الدولة ، الأمر الذي فتح المجال لتعدد وجهات النظر بين سائر المذاهب الإسلامية ، وما ينجم عن تلك الاجتهادات من خلافات شكلية في الفروع .[٣] وهذا عين ما حصل في اليمن الإسلامي والحديث ، حيث أخضعت الفتاوى لاعتبارات سياسية واجتماعية واقتصادية .

وعلى كل حال ، فإن هذه المسألة – زكاة الأرض – تجرنا للحديث عن موقف العلماء المجتهدين من الأئمة الحكام ، وهو موضوع بحثنا في هذا الفصل حول ظروف ملابسات الفتوى الصادرة عن إمام العصر المتوكل إسماعيل بن القاسم بن محمد (ت ١٠٨٧هـ / ١٦٧٦م)، التي افضت حيثياتها إلى تحويل معظم أراضي اليمن – تحديداً بلاد اليمن الأسفل (يافع) والمشرق (حضرموت) ، من " أرض عشرية " إلى " أرض خراجية". هذه المسألة كانت موضع خلاف عميق ليس بين الفقهاء والأئمة فحسب ، بل بين المؤرخين أنفسهم، الذين يقدمون لنا معلومات متضاربة. ففي حين يذكر يحيى بن الحسين بن القاسم المؤرخ الرسمي للدولة القاسمية أن أرض اليمن قاطبة كانت من الناحية النظرية أرضاً عشرية ؛[٤] يذهب المطهر بن محمد الجرموزي إلى القول بأن " عرض الرأي من حيث المبدأ أي شيء يفرضه الإمام على الناس من أجل المصلحة العامة هو قانوني . "[٥]

(٣) انظر أحمد حسين شرف الدين : تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن ، ص ٤٣ .

(٤) يحيى بن الحسين بن القاسم : غاية الأماني في أخبار القطر اليماني ( تحقيق أمة الغفور عبد الرحمن الأمير ) ، ج١ ، ص ٤٩ .

(٥) المطهر بن محمد الجرموزي : تحفة الأسماع والأبصار ، مخطوط رقم ٧٣ ( ترخ ) ، ورقة ٢٥٣ ب ، نقلاً عن سلوى سعد الغالبي: الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ودوره في توحيد اليمن، ص ١٦٥ .

إن العمل على نشر المذهب وتعميمه على سائر اليمن الأسفل والمشرق كان يصب في خدمة السلطة القاسمية في محاولتها احتواء الوجهاء والأعيان ( آل الرصاص وآل هرهرة وآل كثير) وجعلهم ألعوبة بيدها لتمرير مشاريعها الخاصة على حساب الأمة . (٦) تقدم لنا صاحبة سيرة الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ملاحظات عامة ، استقتها من مصادر مختلفة ، تشير إلى " أن الإمام إسماعيل حكم بتحويل أراضي اليمن من عشرية إلى خراجية . والحجة التي استند عليها في حكمه هي أن العثمانيين الذين سيطروا على اليمن ( ٩٤٥ - ١٠٤٥هـ / ١٥٣٨ - ١٦٣٥م ) كانوا في نظره "كفار تأويل" ؛ وبما أن الزيديين استطاعوا إجبارهم على الجلاء أي انتزعوا اليمن منهم عنوة ، فإنه بالتالي يحق لهم.. أن يعتبروا أرض اليمن خراجية . " (٧) وكان النقاش حينذاك قد احتدم بين العلماء ، الذين أدلوا بدلوهم حول هذه المسألة العويصة .

ومما يدل على تفرد بعض فقهاء الزيدية بدور فعال في الحياة السياسية ، في تلك الحقبة ، في عهد المتوكل إسماعيل بن القاسم فتوى الجلال في وجه محاولات المؤسسة الإمامية تمرير فتاوى جائرة في حق سكان تلك الجهات الذين كانوا يدينون بالولاء للسلطان العثماني وكان أول اختبار لفعالية علماء المعارضة يتمثل في الموقف الشجاع للحسن الجلال الذي وقف في مواجهة فقهاء السلطان ( يحيى بن أحمد الشرفي وصالح بن أحمد أبي الرجال ) وغيرهم ممن زينوا للإمام المتوكل شرعية فتواه الجائرة في حق أهل يافع وحضرموت . (٨) وتجدر الإشارة هنا إلى أن علماء اليمن الأحرار ، الذين دعتهم السلطة القاسمية إلى التعاون معها ، نخص بالذكر منهم هنا مأمور نظارة الأوقاف في صنعاء القاضي عبد العزيز الضمدي ، الذي كان في مقدمة علماء اليمن الأحرار، الذين اعترضوا على الفتوى ، ولم يتعاونوا مع إمام العصر إلا على البر والتقوى لمنعه من استغلال الدين لمصالح خاصة لا تخدم الأمة .

(٦) محمود علي السالمي : محاولات توحيد اليمن بعد خروج العثمانيين ، ص ٢٦٤-٢٦٥ .

(٧) الغالبي : الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ، سبق ذكره ، ص ١٦٥ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٣١٩ .

## فساد الزمان وإشكالية الأمر بالمعروف :

يقـدم لنا الحسن بن أحمد الجـلال ( ت ١٠٨٤هـ / ١٦٧٣م ) ، في رسـالته ( بـراءة الذمة في نصيحة الأئمة ) [٩] ، شهادة تاريخية لمجمل هذه الخلافات العميقة داخل المذهب الزيدي في ضوء عملية التوحيد السياسي للتراب اليمني في منتصف القرن السـابع عشر ؛ وما صاحب هذه التجربة من تجاوزات أخلاقيـة صـارخة لنصـوص الشـريعة الإسلامية. فالموقف المعارض للفتوى الصادرة باسم الإمام إسماعيل بـن القاسـم، كمـا جسدها رسالة الجلال تشكل مساهمة فكرية جيدة في تناول تلك المسألة من وجهة نظـر الشرع ، وفي إنتاج رؤية قانونية حول النظام السياسي وصلاحيات الأئمة الحكام . وهي مساهمة تبدو أكثر واقعية بالنظر إلى سياقها السياسي المتولد عن زخم المقاومة المسلحة ضد الحكم العثماني العسكري الغاشـم ، وقـادت الـيمن إلى الاسـتقلال عـام ١٦٣٥م/ ١٠٤٥هـ . [١٠] ويتضح هذا الموقف المعارض في قوله: هل يجوز تحويـل أرض الـيمن الأسفل ( يافع )، والمشرق (حضرموت)، من " أرض عشرية " إلى " أرض خراجيـة "، وأهلها مسلمون؟ [١١]

فالجلال الذي استشكل في رسالته على الفتاوى الرسمية لا يعني بـأي حـال مـن الأحوال أنه كان يعارض تجربة الوحدة، وإنما كان يعترض بقوة على مسلكية إمام العصر

---

(٩) تشغل فتوى الجلال (براءة الذمة في نصيحة الأئمة) حوالي ٢٥ صفحة، مشحونة بالحواشي في جوانبـها ، عدا صفحة الغلاف . وقياس الورقة ( ١٤ سم × ٢٠ سم ) ، وبمعدل – ١٧ – سطراً فيها . أما عن عدد الكلمات في السطر الواحد فتتراوح بين ( ١٠ و١٢ ) كلمة . والمخطوط منسوخ بخط جيد كتب بـالحبر الأسود ، علماً بأن ناسخه كما يبدو من جناح الغلاف الأخير في النسخة المتوفرة لدينا ، هو محمـد بـن إسماعيل الأمير ، الذي فرغ بدوره من نسخها في شهر صفر سنة ١١٣٨هـ / ١٧٢٥م ؛ وقد ذيلها بهذه العبارة " كتبه لنفسه الفقير محمد بن إسماعيل الأمير فتح الله له وعليه .. بلغ مقابله على الأم المكتوب منها ولله الحمد والمنة " ، انظر الحسن بن أحمد الجلال : براءة الذمة في نصيحة الأئمة ، ص ٢٥ .

(١٠) سيد مصطفى سالم : الفتح العثماني الأول لليمن ، ص ٣٥٣ .

(١١) قاسـم غالب أحمد وآخرون : ابن الأمير وعصره صورة من كفاح شعب اليمن ، ص٥٥-٥٦ .

مذكراً إياه بأن قوته وعرشه لا يقومان على حق إلهي، وإنما على عصبية مرهونة بـــزوال العدل في حدود مملكته.

لقد كان لفقهاء الزيدية المجتهدين دور كبير ومؤثر في الحيـــاة السياســـية في العهـــد القاسمي، فهم من جهة بذلوا ما في وسعهم في انتشار المذهب الزيدي ، ومن جهة ثانيـــة أثروا بشكل أو آخر في اتخاذ بعض القرارات الحاسمة المتعلقة بالسياسة الماليـــة . وهـــم في تمسكهم بنظام الجباية العثماني ( الزكاة والضرائب البلدية والقروية ) أضعفوا سلطة إمـــام صـــنعاء لدرجة أنه لم يعد قادراً على ممارسة نفوذه السياســـي علـــى يـــافع والعوالـــق وحضرموت . ولو أن فقهاء السلطان وحاشيته رأوا ما كان الحسن الجلال قد رآه في تلك الحقبة من الزمن وامتنعوا عن الاستجابة لمطالب الإمام المتوكـــل بتحويـــل أرض الـــيمن الأسفل والمشرق من عشرية إلى خراجية ، لكانت المؤسسة الإمامية احتفظـــت بهيبتـــها وقدسيتها في أعين أهل تلك الجهات .

لا يمكن إدراك قيمة فتوى الجلال إلا بإعادة وضعها في سياق تاريخ الفقه الزيدي ، تحديداً منذ عهد الهادي يحيى بن الحسين الرسي ، الإمام المؤسس للدولة الزيديـــة الأولى في صعدة في نهاية القرن الثالث الهجري . ولكونه واحداً من أئمة الفكر الزيدي المجتهـــدين ، فقد أرسى الهادي تشريعاً صارماً حدد فيه نسبة الزكاة المقدرة على الأموال والتجـــارة ، باعتبار أن اليمن قطر إسلامي وأرضه عشرية بعد أن تحقق له جلاء من تبقى من نصـــارى ويهود نجران .[١٢] أما عهد دولة آل القاسم ، ولاسيما عهد الإمام المتوكل إسماعيـــل ، فقد عرف عنه أنه كان عهداً استبدادياً، حيث أنه لم يتوان عن إصدار فتوى تحيـــل أرض اليمن الأسفل والمشرق من عشرية إلى خراجية، مستنداً بذلك إلى دعوى باطلة مفادها أن تلك البلاد ( تعز ويافع وعدن وحضرموت ) فتحت بالقوة، وبالتالي يحق للإمام أن يفرض عليها ما يراه من الضرائب ، بصرف النظر عن شرعيتها القانونية .[١٣]

(١٢) علي محمد زيد : معتزلة اليمن دولة الهادي وفكره ، ص ٩٧ .

(١٣) السالمي : محاولات توحيد اليمن ، سبق ذكره ، ص ٣١٨ .

ومن هنا نستطيع أن نحدد اتجاهين متعارضين لدى فقهاء اليمن : الأول يمثله فقهاء السلطان – يرى أن أهل اليمن الأسفل والمشرق كانوا موالين للحكم التركي العثماني ، وهم في نظرهم " كفار تأويل "(١٤) بلغة أئمة المذهب الزيدي ، وهذه الأقوال يتردد صداها في كتب الفقه والسير . ونورد هنا مقطعًا من مناقشة طويلة أوردها المؤرخ يحيى ابن الحسين على لسان الإمام المتوكل على الله ، في مجمل رده على أحد العلماء (القاضي عبد العزيز الضمدي) المعارض لفتواه . يقول إسماعيل : " وما كان الظن أن يخفي ذلك وجهه، فالحق بيِّن بحمد الله ، وبيان ذلك أن مذهب أهل العدل [ المعتزلة ] ، أن المجبرة والمشبهة كفار ، وأن الكفار إذا استولوا على أرض ملكوها ، ولو كانت من أراضي المسلمين وأهل العدل ، وأنه يدخل في حكمهم من والاهم واعتزى إليهم ، ولو كان معتقده يخالف معتقدهم . وإن البلد التي تظهر فيها كلمة الكفر بغير جوار كفرية ، ولو سكنها من لا يعتقد بالكفر ، ولا يقول بمقالة أهله . هذه الأصول معلومة عندنا بأدلتها القطعية ، ومدونة في كتب أئمتنا وسلفنا ، ولا ينكر ذلك عنهم أحد من له أدنى بصيرة ومعرفة بمصنفاتهم "الأزهار" وغيره . "(١٥)

وإذا كان بعض الدارسين المحدثين قد اعتبر قيام الدولة القاسمية في مرحلة انحسار المد العثماني عن اليمن قد أدى إلى عملية توحيد التراب اليمني في كيان سياسي ، فذلك يمكن أن يكون على شيء من الصحة ، لكنه يبقى بحاجة إلى تقصي معالم تلك التجربة السياسية سلباً وإيجاباً ، باعتبار أن العامل الطائفي وحده لا يكفي لتبرير تجاوزات تلك الدولة

(١٤) هذا القول يناقضه جملة من فقهاء الزيدية وفي مقدمتهم محمد بن إبراهيم الوزير صاحب العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ، وصالح بن المهدي المقبلي وابن الأمير الصنعاني وشيخ الإسلام الشوكاني في مباحث تراجمه : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج٢ ، ص ٣٣٢ . انظر أيضاً مناقشة محمد الحاج الكمالي بهذه المسألة في دراسته : الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى وأثره في الفكر الإسلامي سياسياً وعقائدياً ، ص٣٦٤-٣٦٥ .

(١٥) القاسم: بهجة الزمن في تاريخ حوادث اليمن (تحقيق أمة الغفور عبد الرحمن الأمير)، ج١ ، سبق ذكره ، ص ٢٨٩ – ٢٩٠ .

وجروها على قطاع واسع من السكان . [١٦] وإذا ما قسنا سقطات الدولة القاسمية في مختلف عهودها قد لا تذكر فيها لو قارناها مقابل عملية التوحيد والضم القسري لمختلف الجهات والمناطق في مرحلة المملكة المتوكلية اليمانية ما رافقها من أعمال هدم وتخريب لمروج البن الخضراء ومصادرة الأراضي الموقوفة للمزارات الدينية وهدمها (قبر ابن علوان)، بحجة أنها بدعة وكفر وخروج عن ملة الإسلام . فهؤلاء الأئمة وأنصارهم من عبدة الأوثان لهم مزاراتهم القبورية في كل أنحاء بلاد اليمن الأعلى تركت على ما هي عليه و لم تعبث بها الأيدي ، باستثناء المزارات الدينية لأتباع الطائفة الإسماعيلية . [١٧] فالمعلوم لدينا أن الأئمة استغلوا التشيع لخدمة مصالحهم مثلما يحاول البعض استغلال العصبية القبلية والفرقة المذهبية تحت ستار مكافحة النزعة العدنانية القحطانية.[١٨]

يكمن موطن الجرأة في نص رسالة الجلال أنها حفزت خاصة الناس وعامتهم بنقد مسلكية الأئمة الحكام ، ولاسيما نظام الجباية العثماني ساري المفعول في ظل دولة آل القاسم . ويرصد المؤرخ عبد الاله بن علي الوزير سقطات الإمام المتوكل وعماله في بلاد المشرق ، الذين استغلوا تلك الفتوى لابتزاز السكان وتكوين الثروة . فعلى سبيل المثال كان محمد بن الحسن يقول لمن يصل إليه شاكياً باكياً من جور تلك الضرائب : "إن الله يؤاخذني فيما أبقيت لكم وليس فيما أخذت منكم ". [١٩] ومن تلك المطالب التي أضيفت إلى جانب زكاة الجهاد ، ومراقبة نشاط القردة التي تتلف المحاصيل الزراعية في مروج اليمن الخضراء ، مطلب (الصلاة) على المصلي ، ومطلب التنباك (التبغ) ، ومطلب (سفرة الوالي) ومطلب جعالة (العيد) . [٢٠]

---

(١٦) سوف يجد القارئ الدليل والبرهان على ما نقوله في محاولة أحد الأدباء المتحذلقين أن يتخذ من مركز الدراسات والابحاث اليمني منطلقاً لتعميم مثل تلك الرؤية القاصرة . انظر تصدير وملاحظات مدير إدارة النشر بمركز الدراسات ( عبد الصمد القليسي ، ص ١٦ وما تليها .

(١٧) عبد العزيز المسعودي : اليمن المعاصر من القبيلة إلى الدولة ، ص ١٦٤ ، هامش ٢ .

(١٨) المقالح : قراءة في فكر الزيدية ، سبق ذكره ، ص ١١٨ .

(١٩) عبد الإله بن علي الوزير : طبق الحلوى وصحائف المن والسلوى ، ص ٣٢٥ .

(٢٠) سلوى سعد الغالبي : الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ودوره في توحيد اليمن ، ص ١٦٦ .

أما الفريق الثاني ، الذي يمثله الفقهاء المستقلون عن نفوذ المؤسسة الإمامية ، فكـان أتباعه يرون أن أهل اليمن الأسفل والمشرق الذين كانوا يخضعون بدورهم للحكم العثماني مسلمون ، وحكم أرضهم حكم الأرض العشرية لا الخراجية . فلا يجوز معاملتهم معاملة أهل الذمة بأي حال من الأحوال . وكان الحسن الجلال في مقدمة علماء الـيمن الـذين عارضوا الفتوى الصادرة عن المقام الشريف عام ١٠٥٨هـ / ١٦٤٨م ، حيث يتنـاول في سياق فتواه ( براءة الذمة في نصيحة الأئمة ) ، مسائل فقهية سياسية وشرعية تشريعية دقيقة ، كما تجلت في ضوء تجربة توحيد اليمن في عهد الإمام إسماعيل بن القاسم ، مناسبة للخوض في مسائل وقضايا متشعبة ، كانت تعتبر من وجهة نظر الطبقة الحاكمـة-مـن الثوابت الدينية التي لا يسمح لأحد كائناً من كان الخوض فيها .

لكن الفتوى الصادرة عن هذا العالم لا تبدو كذلك بالنظر إلى السياق الفكري العام، والثوابت التي حكمت نظرة علماء الزيدية إلى مسألة السلطة والإمامة ، بل على العكـس تبدو وكأنها تمثل منعطفاً لا سابق له في التعاطي الفقهي في مثل هذه المسـألة العقديـة . فالسلطة والثروة تتركز في يد الإمام ، فهو الحاكم وصاحب القول الفصل في أمور الـدنيا والدين . وتاريخ أئمة الزيدية حافل منذ عهد الهادي يحيى بن الحسين حتى عهـد الإمـام المتوكل إسماعيل بن القاسم بمثل تلك الفتاوى الجائرة ، وتبرير ذلك لدى أتباعهم هـو أن الإمام خليفة الله على أرضه ، حري بالجميع إطاعته والخضوع له .[٢١]

تمثل رسالة الجلال – من وجهة نظرنا – عملاً فقهياً وموفقاً إخلاقياً متميزاً في معالجة أخطاء النظام المالي ( الزكاة والضرائب ) ، بما في ذلك الجهاز الإداري وتجاوزاته في بداية عهد الدولة القاسمية ، التي حكمت اليمن نحو ثلاثة قرون متعاقبة دونما حسيب أو رقيـب لمسلكية الأئمة الحكام .[٢٢] وصاحب الرسالة علم من أعلام الفكر الزيدي ، ألهب بتلك

(٢١) انظر كلاً من علي بن محمد العباسي : سيرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين ، ص ١٢٥ ، وعلي محمد زيد : معتزلة اليمن دولة الهادي وفكره ، ص ٨٣ .

(٢٢) محسن السالمي : محاولات توحيد اليمن ، سبق ذكره ، ص ٧٦ .

الفتوى حماس جيل جديد من العلماء وفي مقدمتهم الشوكاني ، الذي أفـرد لـه ترجمـة خاصة، ومما جاء فيها :" ولد في شهر رجب سنة ١٠١٤ أربع عشرة وألـف ، بهجـرة رغافة .. قرية ما بين الحجاز وصعدة ونشأ بها . ثم رحل إلى صعدة وأخذ عن علمائهـا ، ثم رحل إلى شهارة وأخذ عن أهلها ، ثم رحل إلى صنعاء وأخذ عن أكابر علمائها ومـا حولها من الجهات .. استوطن الجراف ومات فيه وقبره هنالك ، وكان ( موتـه ) ليلـة الأحد لثمان بقين من ربيع الأول سنة ١٠٨٤ أربع وثمانين والف [ للهجرة ] . "(٢٣)

وإذا كان الشوكاني قد أفرد قائمة لأهم أعمال الجلال ، ألا أنه لم يرد لتلك الرسالة أو الفتوى ( براءة الذمة في نصيحة الأمة ) ، بالرغم من قيمتها العلمية ومطارحاتها الجريئة لقضايا شرعية مسيسة ترقى إلى مستوى باكورة أعماله الفقهية ( ضوء الأنهار المشرق على صفحات الأزهار ) . لولا أن صاحب كتاب طبق الحلوى وصحائف المـن والسـلوى ، سرعان ما تنبه إلى تلك المسألة المسكوت عنها في كتب التراجم والسير ، فكتب معلقـاً على تلك الفتوى : " أنشأ السيد العلامة الحسن الجلال رسالة استشكل فيها التخريج على يافع ، وأنجز كلامه إلى أطراف، وقد كتبت منها نسخة بخطي ويمكن المناقشـة لـبعض أطرافها ، وقد كتب عليها بعض أهل وقته جواباً شغل فيه القرطاس ، واستنتج من غـير قياس . "(٢٤)

انطلاقاً من هذه الفتوى الرسمية النافذة باسم ( الإمام المتوكل إسماعيل بن القاسم )، والفتوى المضادة الصادرة عن ( الإمام المجتهد الحسن بن أحمد الجلال ) ، سوف نسـلط الضوء مجدداً على تلك الرسالة بهدف تقديم عرض عام لمأزق الشرعية السياسية في ضـوء عملية الضم القسري لبعض الجهات اليمنية ( يافع وحضـرموت ) إلى أمـلاك الدولـة القاسمية. وسوف نعرض في البداية بعض الآراء والأحكام المتولدة عن التجربة القاسميـة في

(٢٣) الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج١ ، ص ١٩٢ .

(٢٤) عبد الإله بن علي الوزير : تاريخ اليمن المسمى تاريخ طبق الحلوى وصحائف المن والسلوى ( تحقيـق محمد عبد الرحيم جازم ) ، ص ١٤٥ .

محاولتها المتعثرة توحيد اليمن ، وردة فعل العلماء . ثم ننتقل بعد ذلك إلى الآراء المبثوثة في براءة الذمة في نصيحة الأئمة ، التي أثارت جدلاً واسع النطاق في أوساط النخبة العلويـــة الحاكمة ، لاسيما وقد بعدت الشقة بين مضمون فكر الزيدية ومضمون فكر المعتزلـــة ، بصورة ملفتة للنظر ، حيث تحولت الإمامة – أي الخلافة على حد تعبير الفقهاء إلى ملك عضوض . [(٢٥)]

إن موقف الجلال من التجاوزات التي رافقت قيام دولة الوحـــدة في عهـــد الإمـــام إسماعيل بن القاسم، تبدو واضحة من خلال تعليقاته الناقدة لخطواتها، فهو يصـــفها بــــ (الفتنة)[(٢٦)]. ويهمنا فهم مغزى رسالة الجلال ، كونه واحداً من العلماء المخضرمين الذين عاصروا تجربتين : الأولى ، الفترة العثمانية الأولى للحكم التركي العسكري ؛ والثانيـــة ، الفترة القاسمية ، ومحاولتها الحثيثة بسط سيطرتها على مقاليد الحكـــم في الـــبلاد . إلا أن اضطراباً قد ساور جماعة من العلماء الذين أبدوا اعتراضهم الضمني على السياسة الماليـــة للدولة القاسمية، متمثلة بنظام الزكاة والضرائب وطرق جمعها مـــن الفلاحـــين والتجـــار والحرفيين بصورة مخالفة لقانون الشرع . [(٢٧)]

يقترن استقلال اليمن عن الحكم العثماني الأول عادة بتاريخ إعـــلان قيـــام الدولـــة القاسمية في نهاية الثلث الأول من القرن السابع عشر الميلادي . نبع الكيان الجديد من رحم الدولة الزيدية الثانية – دولة آل شرف الدين – بعد مخاض طويل وعسير مـــن الكفـــاح

(٢٥) حسين بن أحمد العرشي : كتاب بلوغ المرام في شرح مسك الختام في من تولى ملك اليمن مـــن ملـــك وإمام ، ص٦٨.

(٢٦) الحسن بن أحمد الجلال : براء الذمة في نصيحة الأئمة ، مخطوط ، ص ٧ .

(٢٧) كان من جملة العلماء الذين توجهوا بالنصح للإمام المتوكل ، عز الدين بن دريب الذي كتـــب للإمـــام إسماعيل بن القاسم مخاطباً إياه بهذه العبارة : " لا ينبغي من مثلكم وأنتم بمحل من العلم أن تكونوا بغاة علينا ومحاربين لنا.. فأجاب الإمام : ظنية اجتهادية . أما القاضي أحمد بن سعد الدين المسوري ، فقـــد كان نافذ الإرادة كثير المواجهة للإمام بما ينقدح خاطره ، مما يعتقد أنه يتوجه عليه من نصيحة الأئمة . انظر الوزير : تاريخ طبق الحلوى وصحاف المن والسلوى ، سبق ذكره ، ص٢٠١ وص ٢٣٧ .

المسلح ضد مظاهر الحكم العسكري التركي ، باعتباره حكماً أجنبياً لا يمت بصلة لليمن شعباً وأرضاً ولا يلتزم بقانون الشرع . غير أن الأئمة الحكام بعد استقلالهم عن نفوذ الباب العالي وجبروته ، كما تذكر المراجع حافظوا على النظام الإداري العثماني بكل مساوئه ، بما في ذلك نظام الجباية والضرائب التي فرضت على الأرض والسكان ، كما حافظوا على كثير من الوظائف والألقاب العثمانية .[٢٨] وللشعب اليمني بكل طبقاته ومناطقه تاريخ حافل بالثورة ضد مظاهر الحكم العثماني ، الذي وصف بالمركزية والاستبدادية . وهذا ما نفهمه عن مجمل النهضات الأربع للإمام القاسم بن محمد ضد السلطان العثماني .

يتصدى الجلال في فتواه المتضمنة رسالة مفتوحة إلى إمام العصر المتوكل إسماعيل بن القاسم ( براءة الذمة في نصيحة الأئمة ) لمهمة فكرية وفقهية بالغة الأهمية والجرأة ، سجل فيها احتجاجه على جملة الفتاوي الرسمية الصادرة عن البلاط القاسمي ، التي تشدد القول على أن أرض اليمن الأسفل ( عدن ويافع والمشرق - تحديداً شبوة وحضرموت ) " أرض خراجية وأهلها مسلمون . "[٢٩] وبالاستناد إلى حاجات موضوعية بالدرجة الأولى مادية صرفة فرضتها حاجة إمام صنعاء إلى زيادة موارد الدولة بين عامي ١٦٤٨و١٦٦٦م / ١٥٠٨-١٠٧٧هـ ) ، رغم معارضة عدد كبير من علماء اليمن الأحرار المستقلين بارائهم الاجتهادية .[٣٠] موطن الأهمية في تحرير رسالة إلى ابن القاسم في غير ما حاجة إلى بيان ، كونها تسلط الضوء مجدداً على تجاوزات الدولة القاسمية وسقطاتها في محاولتها البائسة توحيد اليمن في كيان سياسي بعد جلاء الأتراك العثمانيين عن البلاد .

(٢٨) انظر المراجع التالية : سالم : الفتح العثماني ، سبق ذكره ، ص ٤٨٦ ، وسلوى سعد الغالبي : الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ودوره في توحيد اليمن ، ص ٢٣ ، وفاروق عثمان أباظة : الحكم العثماني الثاني لليمن ، ص١١١-١١٢ .

(٢٩) أحمد وآخرون : ابن الأمير وعصره ، سبق ذكره ، ص ٥٦ .

(٣٠) الغالبي : الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ، ص ١٦٥-١٦٦ .

لقد قيل إن اليمن خلال العهد العثماني مر بفترة من التدهور السياسي والاقتصـــادي والفساد الإداري ، الذي صاحبه تفشي الرشوة ، وارتفاع نسبة الزكـــاة إلى حـــد دفـــع باليمنيين إلى الخروج ( الثورة ) . وكان الأئمة العلويون هم الذين رفعوا لـــواء مقاومـــة الحكم العثماني ، حتى تم جلاء آخر جندي من اليمن في عهد الإمام المؤيد محمد بن القاسم ( ت ١٠٥٤هـــ / ١٦٤٤م).[٣١] ولهذا الدور أثره البالغ في إقامة الحجـــة علـــى أئمـــة آل القاسم، فيما يتعلق بجباية الزكاة المرهقة للرعية تحت مسميات مختلفة، نـــذكر منـــها: ضريبة الصلاة على الشخص الذي يصلي - بدون إمام -، وضريبة التبغ ( الـــدخان ) ، ورسوم الضيافة ( مطلب سفرة الوالي ) ، وضريبة العيدين وغيرها ؛ التي كانت مصـــدر تذمر أهل اليمن من الحكم العسكري العثماني . [٣٢]

طرحت عملية الضم القسري لبلاد اليمن الأسفل والمشرق إشكالات جديدة متفرعة من الإشكال الأصلي الكامن في تعطيل العمل بقانون الشرع ( الكتاب والسنة ) ، كمـــا يتمثل ذلك في سلسلة من الفتاوى الصادرة عن فقهاء السلطان وحاشيته المقربين ، الـــذين أفتوا بأن تلك الجهات ( تعز وعدن ويافع وحضرموت ) حكمها حكم البلاد الكفريـــة ، مع أنها خضعت لحكم السلطان العثماني وأهلها مسلمون ولا يوجد بهـــا أهـــل ذمـــة . والمعضلة الكبرى تكمن في أن نظرة الدولة القاسمية للسلطة ، تنطلق من مفهـــوم قاصـــر لصلاحيات النخبة الحاكمة ، " فالإمام هو القائد للجيش والموجه لكل تحركاته ، وهـــو الحاكم وصاحب القرار ، وهو رئيس الجهاز الإداري والمالي يتصرف بالأموال العامة دون حسيب أو رقيب .. " [٣٣] وقوام هذه الفكرة أن الإمام هـــو ظـــل الله علـــى الأرض ، وواجب أهل اليمن الانصياع لإرادته ومشيئته .

ومن الطريف أن نشير إلى شروع الإمام إسماعيل بالضم القســـري لـــبلاد المشـــرق وغيرها إلى أملاك الدولة القاسمية ، كان يدخل في نطاق العمل العسكري الموجه ضد أهل

(٣١) المصدر نفسه ، ص ٥٠.

(٣٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٦ .

(٣٣) العباسي : سيرة الهادية ، سبق ذكره ، ص ٢٨-٢٩ .

اليمن الأسفل ، الذين والوا أو أذعنوا للحكم العثماني ؛ حتى قيل إن أئمة آل القاسم لما استتب الأمر لهم " سموا الزكاة والقوانين الشرعية ، ولكن بقي لهم من سنة الترك السنية ما يكفيهم ، فسموها في أوائل الأمر بالمعونة ، أي على الجهاد ، ثم قالوا : المجباة والعشور ، ونحو ذلك ؛ قوموا تلك المعالم ولكن بشطارة واختلاف ، وبحسب أحوال البلدان ، ولهم دسيسة باردة يتوكؤن عليها في الشر يغرون أنفسهم . "[٣٤] ونجد صدى ذلك في التساؤل عن كون أهل اليمن الأسفل مسلمون أم كفار ؟ الذي طرح على بساط بحث الفقهاء ، لأن نفراً منهم (صالح المقبلي والحسن الجلال) اعتبروا مثل هذا القول -التكفير بلا دليل- ليس من جنس العمل الصالح ، وإنما يدخل في نطاق " الدسيسة الخبيثة والفضيحة المخزية من ذيول التكفير بالتأويل، وللزيدية والمعتزلة من ذلك الحظ الأكبر والنصيب الأوفر.."[٣٥]

ويبدو من استقراء الحوادث التاريخية أن القبائل التي تولى زعماؤها مسئولية إدارة البلاد باسم السلطة المركزية في صنعاء أو ضوران ، أو تلك التي تعاونت مع الإدارة القاسمية ، هي التي مالت نحو امتلاك الأرض واستعباد سكانها . وبالرغم من أن الأئمة العلويين القادمين من جبال الرس بالحجاز أكثر ميلاً إلى إقرار الأمن والسلام بين القبائل اليمنية المتحاربة ، لكنهم في واقع الأمر بحكم التجربة والمعاناة أذعنوا لصوت الحرب ، التي بدونها لا يمكن أن تقوم قائمة للدعوة الزيدية ، في جنوب غرب شبه الجزيرة العربية .[٣٦]

(٣٤) صالح بن المهدي المقبلي : العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ ، ص ٤٠٨.

(٣٥) بهذا الخصوص ، اختلف الفقهاء والمتكلمون الأوائل هل التكفير بالنظر إلى أحكام الآخرة فقط ، أم هل يجري عليهم أحكام الكفار في الدنيا ، وفيه ثلاثة مذاهب ( كالمرتد وكالذمي وكالمسلم ) ، وادعى الملاحمي وابن الحاجب وغيرهم أن الإجماع على أن أحكامهم كالمسلمين، وإنما الكفر بالنظر إلى الأحكام الأخروية. انظر تفاصيل هذه المناقشة في كتاب المقبلي : العلم الشامخ ، سبق ذكره ، ص ٤٠٨ - ٤٠٩ ، وراجع ص ٤١٣.

(٣٦) زيد بن علي الوزير : محاولة لفهم المشكلة اليمنية ، ص ٦٩ - ٧٠ .

تبرز هذه الحقيقة التاريخية حينما نقرأ بإمعان تاريخ الدولة الزيدية عبر عشرة قـــرون متواصلة من الصراع المسلح ولاسيما فترة الدولة القاسمية ، وعملية التوحيد السياســـي ، التي رجحت فيها كفة جناح الجهاد المقدس ، الذي يخوضه اليمن الأعلى ضــد الـــيمن الأسفل ؛ (٣٧) أو ما يسميه عبد الرحمن طيب بعكر ظاهرة المقتحمين للبلاد على أهلـــها، حيث يقول : " يلحظ المتأمل لجغرافية اليمن وجود منطقة واسعة في شمالها الشرقي يغلب عليها الجدب وشحة المحاصيل . كما يلحظ أيضاً وجود منطقتين يغلب عليهما الخصـــبة ووفرة الخيرات . أولاهما تقع في الشمال الغربي ( لواء حجة ) وما جاورها ؛ وثانيتـــهما فيما يعرف اليوم بالهضبات الوسطى ( لواء إب) وما جاورها. وفي كثير مـــن الأحيـــان يضطر سكان المناطق المجدبة شمال شرقي البلاد للانتجاع في المنطقتين الخصبتين السالفتين ، ويضطر المقتحمون للبلاد على أهلها أن يحصنوا مواقعهم بسطاً للنفوذ علـــى الأراضـــي المجاورة ، ويقيمون القلاع المنيعة والمعاقل الشامخة في ذرى الجبال وشعاف الهضاب . تكرر ذلك في القرن الحادي عشر والقرنين التاليين له ، وحدثت بسببه معارك دامية تارة بينـــهم وبين الأهلين ، وتارة بينهم وبين رجال الدولة . " (٣٨)

إن العلاقة بين السلطة القاسمية ورعاياها تضع أمام مؤرخي هذه الفتـــرة التاريخيـــة بشكل عام مهمة دقيقة وعميقة عن طبيعة هذه العلاقة الشائكة بين الدولة والرعيـــة مـــن جهة ، وبين الفقيه والسلطان من جهة ثانية ، على ضوء ما قدمه لنا مفكرو ذلك العصـــر من رواد حركة الإصلاح والتجديد من ملاحظات نقدية صـــارمة للمؤسســـة الإماميـــة والقائمين عليها . غير أن الملفت في هذه العلاقة المستجدة هو صوت الحسن الجلال المتميز في إدانته للأوضاع المتردية في عهد الدولة القاسمية ، فحمله كثرة الفساد في عصره علـــى

(٣٧) R. B. Sarjeant, " The Two Yemens: Historical Perspective and Present Attitudes". Asian Affairs, Vol. 60 ( February, 1973), p. 11 - 12 .

(٣٨) عندما تكون الأرض المقتحمة خالية من السكان ، أي أرض بور ، فاقتطاعها واستصـــلاحها للزراعـــة والرعي جائز فيها شرعاً وعقلاً ، ولكن عندما تكون الأرض مأهولة بالسكان فثمة خلاف ومعارضة . راجع عبد الرحمن طيب بعكر : مصلح اليمن محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني ، ص ٣٢-٣٣ .

التفكير الجدي للحد من مظاهر الفساد المالي والإداري والأخلاقي.(٣٩) ويرى قاسم غالب أحمد أن الفتوى الشرعية (براءة الذمة في نصيحة الأئمة) ، التي صاغها الجلال في مواجهة الفتوى الرسمية الصادرة باسم الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ، التي حول إمام صنعاء بموجبها أرض اليمن الأسفل والمشرق (يافع وحضرموت) من أرض عشرية إلى أرض خراجية ، كانت صادرة عن ضمير عالم محقق شجاع يؤمن عن اعتقاد بضرورة تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . (٤٠)

في الوقت نفسه ، يرسم لنا القاضي عبد الله الشماحي صورة مشرقة لليمن في عهد الإمام إسماعيل بن القاسم ، بقوله : "يعد هذا الإمام أول إمام جمع بين لقبي الملك والإمامة، وفي أيامه بلغ تمكن العلويين الرسيين من إقامة دولتهم باليمن التي طالما حنوا إليها ، وضحوا من أجلها منذ فجر الإسلام، فقد تحققت أحلامهم .. فدخلت جميع أجزاء اليمن تحت نفوذ الدولة القاسمية الرسية من حدود عمان حتى حدود نجد وحتى طوقت الحرمين الشريفين؛ وقد كان عصر المتوكل أزهى العصور العلوية الرسية في اليمن، وفيه تحققت الوحدة اليمنية . " (٤١)

في حين تشير الباحثة العربية السعودية سلوى سعد الغالبي إلى أن الخطوات السياسية المرافقة لعملية توحيد اليمن ، اقتضت من الإمام المتوكل " تحويل أرض اليمن من عشرية إلى خراجية ، والحجة التي استند عليها في حكمه ، هي أن العثمانيين الذين سيطروا على اليمن كانوا في نظره ( كفار تأويل ) . " (٤٢) ولا يخفى أن هذا التصور المعاصر للفترة

---

(٣٩) حسين بن عبد الله العمري : يمانيات في التاريخ والثقافة والسياسة ، ص ٢٨ .

(٤٠) أحمد وآخرون : ابن الأمير وعصره ، سبق ذكره ، ص ٥٧ .

(٤١) عبد الله بن عبد الوهاب المجاهد الشماحي : اليمن الإنسان والحضارة ، ص ١٤٥ .

(٤٢) من المصطلحات الدينية الشائعة في ذلك العصر ، مصطلح " كفار تأويل " ومصطلح " رفض " ، حيث كان يوسم بهما كل مخالف للسلطة القاسمية ، بغض النظر عن انتمائه المذهبي . وقد استعمل المصطلح الأول كجزء من الخطاب الديني الموجه ضد ممثلي الإدارة العثمانية في اليمن ، باعتبار أن الولاة الأتراك أحناف سنة لا يتقيدون بأحكام الشريعة، كما يعكس ذلك تجاوزهم بالنسبة لجمع الزكاة والضرائب المنافية لقانون الشرع . انظر كلاً من الغالبي : الإمام المتوكل على الله، سبق ذكره، ص ١٦٥، والمعلمي: "الشريعة المتوكلية أو القضاء في اليمن"، الإكليل، العدد (٥)، سبق ذكره، ص ٧٧.

القاسمية ليس فيه خلاف مع ما ذكرته الباحثة ، سوى أنه اختزال فترة الصراع الـــيمني – العثماني ، وتأطيره في تلك النهضات الأربع للإمام القاسم بن محمد، التي رسمها لنا المؤرخ المطهر بن محمد الجرموزي في كتابه المعروف بـــ ( الدرة المضيئة في السيرة القاسمية ). [٤٣]

أما المؤرخ حسين بن أحمد العرشي ، فيذكر أن الحكم والسلطة قد تحولا إلى مفسدة في عهد أئمة آل القاسم ، بقوله : " وقام بأمر الإمامة أخوه المتوكل على الله إسماعيل بـــن القاسم بـــن محمد بن علي ، صاحب الفضائل المشهورة ، والكرامات المـــذكورة .. و لم يزل يفتح البلاد ، ويطهرها من أرجاس الفساد ، حتى بلغ مبلغاً لم يبلغه أحد ممن تقدمه . وملك اليمن بأســـره ومدنه ، وبواديه ، وفتـــح ( الشحر ) و( حضرموت ) ، وفتحت ( المشارق ) كلها .. و لم يزل كـــذلك حتى توفاه الله بضوران ، في جمـــادي الآخرة سنة ١٠٨٧هـــ .. ثم قام بالأمر بعده محمد بن أحمد بن الحسن ، صاحب الدعوات الثلاث . واستقرت على المهدي ، وعارضه المعارضون من آل القاسم ، فمنهم من طرده ، ومنـــهم من حبسه ، ومن ها هنا قال المؤرخون : انقلب ملكاً " . [٤٤]

قد يكـــون من المفيد أن أشير هنا إلى أن مجيء القاسميين إلى سدة الحكم بعد جـــلاء الأتراك عن اليمن ، ونقل مقر الإمامة من صنعاء إلى ضوران ، وما رافق هذه الفترة مـــن تحولات عميقة في الفكر الزيدي ، أدى إلى تحول الإمامة إلى ملك عضوض ، على غـــرار الحكم العثماني . وإذا كان الجلال قد توسع في المباحـــث الفقهيـــة والإلهيـــة والخلقيـــة والسياسية ، فإن ذلك كان ضمن مخطط ثقافي شامل وسياسي مترابط ، يكشف عن رغبة صادقة في نفسه ، تهدف إلى تعرية أئمة آل القاسم وتجريدهم من الشرعية ، بل والقدسية.

(٤٣) يجاري سيد مصطفى سالم في كتابه : الفتح العثماني الأول لليمن ، ص ٣٥٣ – ٣٥٥ ، مقالة المطهر بن محمد الجرموزي الذي يحدد بدوره أبعاد خروج الإمام القاسم على الدولة العثمانية ، كما جسد ذلك في أربع نهضات متعاقبة : الأولى، من الدعوة إلى خروجه من شهارة إلى برط ؛ والثانية ، من خروجه مـــن برط إلى انعقاد الصلح بينه وبين سنان ثم جعفر باشا؛ والثالثة ، خروجه على جعفر باشا بعـــد مـــوت إبراهيم باشا ؛ والرابعة، خروجه على محمد باشا ويعقبها وفاته .

(٤٤) العرشي : بلوغ المرام ، سبق ذكره ، ص ٦٨ .

ويبدو ذلك واضحاً في سياق رسالته ( براءة الذمة ) ، التي اتخذ منها مدخلاً ومناسبة لعرض قضايا فقهية شرعية وتشريعية حساسة ومناقشتها ، والبحث عن أصولها وفروعها وتصحيح الآراء فيها ، وكأنه يحث بذلك إمام العصر على التقيد بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ومن ثم إلغاء هذه الفتوى .

لقد قامت الدولة القاسمية في ظل دعوةٍ دينية تأسست على تراث معتزلة اليمن ، وكان الخطاب السياسي لأئمة آل القاسم يرتكز على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . قد لا يتطابق هذا الشعار الديني المرفوع الذي تمسك به الأئمة في مناهضتهم للحكم العثماني ، في واقع الأمر مع نظام الزكاة المتبع . (٤٥) لهذا السبب كان الجلال في مقدمة العلماء الذين اعترضوا على فتوى الإمام إسماعيل بن القاسم . وكان هذا الاعتراض أو بالأحرى الاستشكال الذي ضمنه الجلال في رسالته المفتوحة لإمام العصر ، كفيلاً بتفجير مناظرات فقهية وكلامية بين علماء السلطة المقربين من بلاط أئمة آل القاسم من جهة ، وعلماء المعارضة الساخطين على الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية من جهة أُخرى . (٤٦) لكن هذه الفتوى وغيرها ، لم تنجح في إقناع الإمام بالعدول عن تمرير تلك الفتوى الجائرة ، التي راهن عليها علماء السلطة القاسمية ، وبدت صيغة الفقهاء التوفيقية مقبولة كحد أدنى لاستمرار الخلافة والحيلولة دون اختلاف الأُمة إلى حد يهدد وحدتها السياسية.

---

(٤٥) انظر مقالة بول دريش : الأئمة والقبائل : كتابة وتمثيل التاريخ في اليمن الأعلى في كتاب اليمن كما يراه الآخر ، ص ٢٣٠ ،دراسات أنثروبولوجية مترجمة عن المراجع التالية :

Paul Dresch. 1990. "Imams and Tribes: The Writting and Acting of History in Upper Yemen," in Khoury, Ph. and J. Kostiner (eds.) Tribes and State Formation in the Middle East.

(٤٦) يشير عبد الإله بن علي الوزير إلى فحوى الفتوى الصادرة عن الحسن الجلال معلقاً " استشكل فيها التخريج على يافع ، وأنجر كلامه إلى أطراف ، وقد كتبت منها نسخة بخط يدي ، ويمكن المناقشة لبعض أطرافها ، وقد كتب عليها بعض أهل وقته جواباً شغل فيه القرطاس ، واستنتج من غير قياس ". انظر الوزير : طبق الحلوى ، سبق ذكره ، ص ١٤٥.

هذا كان سياق الرسالة ، وحصيلة النظر الفقهي الزيدي الهادوي القاضـي بجعـل كافة أراضي اليمن الأسفل والمشرق "أرضاً خراجية" ، علماً بأنها كانت "أرضا عشرية"، منذ تاريخ اعتناق أهل اليمن الإسلام طوعاً .(٤٧) وإذا كان الجلال لم يرق له أمر تلـك الفتوى الصادرة عن البلاط القاسمي وطريقة تعامله مع سكان تلك الجهات ، فقد استعان بالتراث الفقهي للمذهب الزيدي ، فحرر فتواه ، التي أبدى فيها اعتراضه لما بلغه مـن أن قوات جيش الإمام إسماعيل بن القاسم " عاثت فساداً حين دخولهـا في بعـض المنـاطق الجنوبية ". (٤٨) ولم يكن اعتراضه ذاك مجرد انفعال مؤقت ، وإنما موضع درس وتأمـل في جملة التجاوزات الشرعية، التي أضحت عرفاً بل وقانوناً من وجهة نظر الأئمـة الحكـام .(٤٩) وقد بلغ الأمر بسلطات صنعاء أن تدخلت في تفاصيل حياة الناس اليومية إلى حـد أنها استدعت " كل سنادنة ومؤذني جوامع ومساجد مدينة إب وأخـذ علـيهم العهـد والميثاق أن يدخلوا في ألفاظ الآذان والإقامة لفظ حي على خير العمل .. كما سلم لخطباء الجوامع والمساجد ورقة مملوءة بالخطبة الثانية من يوم الجمعة كيف يخطبون بها وسرد فيها الأئمة الزيدية من أولهم إلى آخرهم مقرونين بكل تمجيد وتعظيم .. " (٥٠)

لم تكن الحاجة ماسة حتى تصبح في حكم الضرورة التي تبـيح المحـذورات ، إلا أن جملة الفتاوى الرسمية ، شكلت تسويغاً دينياً لسلطة مطعون في شرعيتها ، كما كان الحال

---

(٤٧) انظر سيرة ابن هشام ، ص ١٩٩ وما تليها ، نقلاً عن محمد أمين صالح : تاريخ اليمن الإسلامي ( عصر الولاة ) ، ص ٥١ .

(٤٨) انظر حسين عبد الله العمري : يمانيات في التاريخ والثقافة والسياسة ، ص ٢٨ .

(٤٩) انظر تعليق صاحب سيرة الإمام المتوكل المؤرخ المطهر بن محمد الجرموزي في كتاب الغالب : الإمـام المتوكل على الله ، سبق ذكره ، ص ١٦٥ .

(٥٠) تتكرر الحالة نفسها في الزمن الحاضر ، حيث تمارس وزارة الأوقاف رقابة صارمة على نشاط الجوامـع والمساجد بما في ذلك مدارس تعليم القرآن الملحقة بها . فالمساجد على حد قول السلطات الجمهوريـة مقصورة على العبادة ليس إلا ، وهذا القول من وجهة نظر المؤلف ليس من جنس العمل الصالح . انظر مقالة محمد بن علي الأكوع : حياة عالم وأمير، ص ٣٨٥ ، وقارنها بدراسة السالمي : محاولات توحيـد اليمن ، سبق ذكره ، ص ٢٣٤ .

عليه في عهد الدولة العثمانية . وكانت رسالة الحسن الجلال : براءة الذمة في نصيحة الأئمة ، أفضل تنظير زيدي معتزلي لفقه الفقيه في مواجهة فقه السلطة الجائرة . تلك الرسالة وغيرها ( ضوء النهار ) فتح باب الاجتهاد على مصراعيه أمام نخبة علمية متحررة من قيود المذهب لتدلي بدلوها في مسألة ظنية أضحت بمرور الوقت قضية اعتقادية ، ومنها قول معظم أئمة الزيدية بتجويز مقولة التكفير ( التفسيق ) بالتاويل أو باللازم . (٥١)

من هنا نجد الحاجة إلى تحليل الرسالة أو الفتوى الصادرة عن الحسن الجلال ( براءة الذمة في نصيحة الأئمة ) تحليلاً علمياً يتناول المعالجات الآتية :

١- تحليل وصفي لتركيب الفتوى الشرعية التي أفتى بها الجلال في معارضة إمام العصر المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم .

٢- تحليل نظري لحيثيات الفتوى الشرعية المضادة التي أفتى بها ومداخلتها الفقهية والأخلاقية.

٣- تحليل موضوعي للأفكار المضمنة في سياق الفتيتين وأبعادهما السياسية الأخلاقية والاقتصادية الاجتماعية .

## الأزمة المتأصلة بين الفقيه والسلطان :

واجه الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ، معضلة عقدية وسياسية ليس من السهل عليه حلها من غير الدخول في مواجهة مكشوفة مع كلٍّ من علماء السلطة وعلماء المعارضة ، الذين قدموا فتاوى متناقضة ، حول شرعية فتواه . وبالعلاقة مع هذه الممارسة السياسية المناقضة لقانون الشرع، يعرض لنا الجلال في رسالته ( براءة الذمة ) مناقشة

(٥١) هذا النوع من الاعتراض على سلطة النخبة العلوية الحاكمة تعود في جذورها إلى عهد الفقيه نشوان بن سعيد الحميري (ت٥٧٣هـ / ١١٧٧م ) ، الذي سجل جملة من ملاحظاته النقدية على إمام الزمان المتوكل أحمد بن سليمان ، ما جعل نفراً من الباحثين يعتبرونه الإمام المؤسس لنظرية الجمهورية القحطانية . انظر المراجع التالية : شوقي ضيف : عصر الدول والإمارات ، ج ٥ ، ص ١٣٩-١٤٠ ، وأحمد الشامي : تاريخ اليمن الفكري في العصر العباسي ، ج٢ ، ص ٢٤٥ ، وعلي محمد زيد : تيارات معتزلة اليمن ، ص ١١٢ .

موضوعية ، يبين فيها المشكل ، وهو عبارة عن جملة اعتراضات فقهية ، حـــول إعـــلان الجهاد ضد أهل المشرق واليمن الأسفل من جهة ، ومطالبتهم دفع الجزية باعتبار أن حكم أراضيهم حكم الأرض الخراجية من جهة أُخرى . (٥٢) ويذكر في رسالته الإمام إسماعيل ، بأنه في إقراره لهذه الفتوى المخالفة لقانون الشرع ، يطمس كل المآثر المجيدة لجده الإمـــام المنصور القاسم بن محمد ( ت ١٠٢٩هـــ / ١٦٢٠م ) ، مؤسس الدولة القاسمية ، مـــن حيث أن أسباب نهوضه ضد الحكم التركي العثماني ، الاحتجاجات المتكررة على نظـــام الضرائب غير العادل الذي وضعه الولاة العسكريون باسم الباب العالي، وظلمهم المستمر لأهل اليمن بصفة عامة. (٥٣)

ونكتفي هنا بتقديم عرض موجز لفتوى الحسن الجلال وما انتهى إليه من مطارحات فقهية وثيقة الصلة بالمذهب الزيدي . ففي مستهل الرسالة (الفتوى) ينبه الجـــلال إمـــام العصر من مغبة الاستجابة لنصائح وأهواء حاشيته الفاســـدة ، وعلمـــاء الســـوء الـــذين يصدرون فتاوى كيفما اتفق . (٥٤) وفي ذلك يشير إلى إمكانية تحليل وتقســـيم المشـــكلة العقدية بين السلطان والرعية ، التي استشكل فيها على الإمام المتوكل، الذي قبـــل عـــن طيب خاطر العمل بمقتضيات الفتوى. يقول الجلال: " وبعد فإنه لما التبس في هذه الأعصر الحق بالباطل ، و لم يفرق بين الحالي بأدلة الأحكام من العاطل، استشـــكل الفقـــير إلى الله تعالى الحسن بن أحمد الجلال وفقه الله لصالح الأعمال، أمرين صدرا في الفتنة بين الإمـــام المتوكل على الله إسماعيل بن الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد عليهما السلام، وبين أهل المشرق غفلة من فاعلهما عن القواعد العلمية ، ووقوفاً مع الواقفين تحت كل راية علمية ، فلم يسعني إلا التنبيه على ما فيهما براءة للذمة عن نصيحة الأئمة، وحذراً من الدخول في زمرة الذين يكتمون ما أنزل الله من البينات والهدى . " (٥٥)

(٥٢) الجلال : براءة الذمة ، سبق ذكره ، ص ٣ .

(٥٣) المصدر نفسه ، ص ٢ .

(٥٤) عبد الله محمد الحبشي : " الحسن الجلال ومؤلفه : براءة الذمة في نصيحة الأئمة " ، الـــيمن الجديـــد – صنعاء ، العدد (١) ، السنة الخامسة ، مارس / إبريل ١٩٧٦، ص ٩ .

(٥٥) الجلال : براءة الذمة ، سبق ذكره ، ص ١ .

من هذه النقطة الحيوية ، يستطرد الجلال في مناقشته الفقهية إلى مسائل أُخرى سياسية أكثر حساسية بالعلاقة إلى تلك الحرب المعلنة ضد أهل اليمن الأسفل ( يافع ) والمشرق (حضرموت ) ، التي اعتبرها الأئمة الحكام بمرتبة الجهاد المقدس . وهكذا لاح في الرسالة ( براءة الذمة ) أن هذه الممارسات تمثل انحرافاً عن جوهر الشريعة ، وبات واضحاً للجلال أن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير قابل للتطبيق أو الممارسة الفعلية على أرض الواقع . على هذا النحو يوضح الجلال مغزى رسالته الإصلاحية ، قائلاً: " فما ضنك بحال من لم يتحقق خروجه من الدين ، ولا خالف إمامةً قطعية لكون الجهاد اسم [ اسماً ] لما ذكرنا لم تجوز من جوز الاستعانة بالمال للجهاد ، إلا عند اجتماع تلك الشروط إلى كشف اعتباره عن كون الجهاد أولاً سبيلاً لله إلا عند اجتماعهما لأنه دفع لمنكر قطعي ، وذلك منهم بيان لمسمى الجهاد .. " (٥٦)

وهذه الظاهرة ، ظاهرة صدور الفتاوى الشرعية المتناقضة ، تظهر لنا بجلاء دور فقهاء المذهب الزيدي ، الذين تصدروا حركة الاجتهاد والتجديد في محاولة يائسة لإصلاح الخلل الكامن في المؤسسة الإمامية . وكان الجلال مصيباً في إدانته لهذه الفتوى ، أو الحكم الجائر باسم السلطان ( الإمام المتوكل ) ، فقد سبق وأن حكم أثناء تزعمه للمقاومة اليمنية المسلحة، ضد الأتراك العثمانيين بكفرهم، مع أن البينات لم تكن كافية.(٥٧)

لقد تردد الحسن الجلال طويلاً في اتخاذ موقف محدد من هذه المسألة ، فهو في مجمل رسالته يورد أقوال أئمة آل البيت وحججهم ، ورأي المخالفين لهم بأن الجهاد واجب ديني، مثل قول الإمام المتوكل : " قال محققو العلماء ما أمر الإمام على الناس أو على بعضهم من نفقة الجهاد مال حقاً مستحقاً وديناً لازماً كالخراج .. ودليل ذلك أمر الله تعالى بالإنفاق في الجهاد ترغيباً وترهيباً . وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم به . وليس الجهاد ملاحمة الحرب ، ولكنه إعداد ما استطاع من القوة التي في زماننا هذا الجند . ثم إن

---

(٥٦) المصدر نفسه ، ص ٧ .

(٥٧) الغالبي : الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ، سبق ذكره ، ص ١٦٥ .

الجهاد لا يختص بجهاد الكفار والبغاة، ولكنه ذلك مع جهاد المنافقين الـــذين لا يمتثلـــون لأحكام الشرع إلا كرهاً وخوفاً من صولة الإمام بجنده أو بعضهم . وقد يكون ذلك من كثير من أهل الشوكة الذين يحتاجون إلى فئة من المسلمين من الجند تردهم عن ذلـــك . وقد يكون ذلك من أفراد من الضعفاء ، لكنهم كثير بالنظر إلى جملة البلاد ، فـــلا يقـــوم بأمرهم إلا بالجند . فعلى كل حال إعداد الجند والنفقة عليهم من أعظم الجهـــاد، وهـــم مجاهدون إلا من فسدت نيته ، فإذا تقرر ذلك فالمطالب التي وضعها الإمام كالحق والدين اللازم . فتداعي الناس فيما يلتزم كل واحد منهم حيث وقع تقدير ذلك على قدر الأرض أو الملك أو المواشي مما يُعين حكمه الشرع . ولا ريب في ذلك . " (٥٨)

وينتقل بعد ذلك إلى مناقشة آراء الفقهاء فيما ذهبوا إليه في قولهم إن أرض الـــيمن الأسفل خراجية وليست عشرية " وأما الاستعانة في هذه الفتنة ، فليس لها قياس بشيء من الشروط المعتبرة ، فالله المستعان ؛ ولقد كشفت إما عن عدم علم أو عدم ورع ، وكلاهما شرط للإمامة فلا ينفى المشروط بانتفاء شرطه، ولا تمحى بأفعـــال الأئمـــة المتـــأخرين ، ولا من قلدهم، إذ ليسوا حجة ، وإلا لكفى الاحتجاج الحاضر منهم ؛ وقد صرح السيد صارم الدين إبراهيم بن محمد بأن سيرهم ليست من السيرة النبوية ، قال : ومن أنكر ذلك فهو جاهل معاند ، ويُفسَّق من خالفهم قياساً .. " (٥٩)

يعقب الجلال على صحة مثل هذا الحكم – القرار السياسي – ومصداقيته وذلـــك بضمير العالم المجتهد ، وبفهم الخبير المدقق في المسائل الشرعية ، فهو يتســـاءل أولاً عمـــا يقصده الإمام المتوكل بالحكم الذي قال به ( محققو العلماء ) ، وهل يجوز به قياس الأرض الخراجية بالأرض العشرية ، بحجة أن أرض اليمن الأسفل أخذت عنـــوة مـــن الأتـــراك العثمانيين الذين كانوا يملكونه ؟ وإذا صح القول بصحته ، فهو ينطبق على قيـــاس الحـــر بالعبد ، والظلمات بالنور . وهو يتساءل بدوره مجدداً : " أم يقصد المتوكـــل أن الإمـــام يملك رقاب الناس وأموالهم ، أم يقصد أن أرض اليمن خراجية أصلاً لا قياســـاً ؟ فـــالمراد

---

(٥٨) أحمد وآخرون : ابن الأمير وعصره ، سبق ذكره ، ص ٥٦ – ٥٧ .

(٥٩) الجلال : براءة الذمة ، سبق ذكره ، ص ٧ .

بقولكم كالخراج التماثل والقياس . وعليه فإن من الجائر فرض الضرائب على من لا يملك أرضاً ولا بيتاً ولا متجراً ، إذ هو ضرب السيد على عبده . "(٦٠) ويخلص إلى القول : "وهذا الحق الذي يدعيه الإمام المتوكل لم يقل به أحد من علماء الزيدية ، وإنما نسب إلى الإمامية وهم الشيعة والإثنا عشرية . وهم لا يجيزون هذا الحق إلا لإثني عشر إماماً، وليس المتوكل واحداً من هؤلاء الأئمة ! " (٦١)

وإذا كان من الصعوبة بمكان العودة إلى النموذج الزيدي الهادوي في جمع الزكاة ، فإن الظروف المستجدة في بداية عهد الدولة القاسمية استدعت الإمام المتوكل الاجتهاد في هذه المسألة التي تسمح له بتحويل جزء من أرض اليمن إلى أرض خراجية ، بهدف " زيادة موارد الدولة ، وذلك لأنه كان في حاجة إلى الأموال لتعبئة الجيوش اليمنية التي سيرها للاستيلاء على المناطق اليمنية التي لا تقع في دائرة نفوذه . " (٦٢) فبدأ وكأن علماء السلطة القاسمية لم يجدوا في تخريجات أئمة آل البيت ، ما يؤكد صحة الفتوى بإقدامهم على الخلط بين أركان زكاة الأرض العشرية وأركان زكاة الأرض الخراجية . وبشكل خاص فإن أرض اليمن الأسفل ( يافع وحضرموت ) ، لم تعرف هذا النوع من الزكاة الخراجية منذ أن اعتنق أهلها الإسلام . (٦٣)

على أن الحجة الرئيسية التي انطلق منها الجلال في تسويغ معارضته للفتوى القائلة بأن حكم أرض اليمن حكم أرض الخراج ، هو هذا الطرح : " إذا ادعى المتوكل بأن أرض اليمن خراجية أصلاً لا قياساً، فإن الجلال يعترض عليه في ذلك بأنها كانت على

(٦٠) المصدر نفسه ، ص ٤ .

(٦١) المصدر نفسه ، ص ٥ .

(٦٢) الغالبي : الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ، سبق ذكره ، ص ١٦٦ .

(٦٣) من الدراسات التي تناولت نظام الزكاة في اليمن الإسلامي والحديث ، وما ترتب عليه من خلاف حول هذه المسألة، راجع محمد أمين صالح: تاريخ اليمن الإسلامي في القرون الثلاثة الأولى للهجرة ( عصر الولاة ) ، ص ٢٠٠ - ٢٠١، وعبد الرحمن عبد الواحد الشجاع : تاريخ اليمن في الإسلام ، ص ٨٨ - ٨٩ ، ومحمد أنعم غالب : عوائق التنمية في اليمن ، ص ٥٨ - ٦١، وقائد نعمان الشرجبي : الشرائح الاجتماعية في المجتمع اليمني، ص ١٢٤ .

عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرية ، إذ أن أهلها أسلموا طوعاً ، وذلـــك خـــبر لا ينكره إنسان عاقل . " (٦٤) هكذا يسوق الجلال الأمثلة والبراهين في مقالتـــه لإثبـــات بطلان حكم الإمام المتوكل ومن وافقه في هذه الفتوى من علماء صنعاء اليمن . وإذا قبلنا برأي الجلال جدلاً أن حكم أرض اليمن حكم الأرض العشرية لكـــون أهلـــها أســـلموا طوعاً؛ فالسؤال الذي يرد هنا : هل حدث في عهد من عهود الدول والإمارات المتعاقبـــة على حكم البلاد منذ أن اعتنق أهلها الإسلام أن تحول جزء مـــن هـــذه الأرض إلى أرض خراجية؟

طرح عدد من الدارسين هذه المسألة على بساط البحث ، لأن قسماً مـــن هـــؤلاء اعتبروا أن أرض اليمن منذ اعتناق أهلها الإسلام عشرية ، لكونها لم تفتح عنوة. ورغم ما أشير إليه من احتجاج بعض وجهاء اليمن ، من مثل عبهله بن كعب المكنى بـــ ( الأسود العنسي )، وقيس بن عبد يغوث المرادي ، على الحكومة الإسلامية ، ممثلة بموفد الرســـول صلى الله عليه وسلم الصحابي معاذ بن جبل ، الذي تولى ولاية اليمن ، وأمـــر بـــدوره بإرسال فائض الزكاة إلى بلاد الحجاز . إلا أن هذا الاحتجاج على لسان الأسود العنسي: " أيها المتوردون علينا أمسكوا علينا ما أخذتم من أرضنا ، ووفروا ما جمعتم فـــنحن أولى به، وأنتم على ما أنتم عليه .." (٦٥) ، كان يدخل في إطار حركة الردة ، بهدف إجهاض الدعوة الإسلامية في المهد . (٦٦)

---

(٦٤) أحمد وآخرون : ابن الأمير وعصره ، سبق ذكره ، ص ٥٨.

(٦٥) راجع ابن جرير الطبري : تاريخ الأمم والملوك ، ج٣ ، ص ٢٢٩ . ويعلق على حركة الردة في الـــيمن محمد أمين صالح في كتاب : تاريخ اليمن الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٥٣ ، بقوله : " إن بواعث هذه الحركة ذاتية ، تغذيها الحمية القبلية كما هو واضح من حقده الشخصي على تولية الرســـول – ص – الصحابي فروة بن مسيك إمرة مذحج كلها ، ومنها زبيد دونه " .

(٦٦) يذهب الشجاع في بحثه : تاريخ اليمن الإســـلامي ، ســـبق ذكـــره ، ص ٩٤ – ٩٥ ، إلى توضـــيح الملابسات الموضوعية لحركة الردة في اليمن ، قائلاً : " إن الصراع والقتال لم يكن على أساس قبلـــي أو على وشيجة عرقية أو أرضية أو مصلحية فقد انقسمت القبيلة إلى قسمين ، والقوم إلى فريقين . يجمعهم النسب وتضمهم العشيرة ولكن يفرق بينهم التصور والفكر . ومن ثم فإن الصراع صراع بـــين حـــق متمثل بالوحي المبلغ عن رب العالمين بواسطة محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم وبين باطل متمثـــل بجميع تلك العناوين واللافتات المرفوعة هنا وهناك " .

كان الظلم الذي لحق بأهل اليمن في صدر الإسلام ، من أهم الأسباب الرئيسية لنجاح الدعوتين الزيدية والإسماعيلية في ترسيخ أقدامها باليمن . (٦٧) والسبب في ذلك يعود إلى لجوء ولاة بني أمية في اليمن ، خصوصاً في عهد محمد بن يوسف الثقفي الذي عمد إلى تحويل أرض اليمن عامة إلى أرض خراجية ؛ وقد درج ولاة بني أمية على هذه العادة السيئة التي أمر بإلغائها الخليفة عمر بن عبد العزيز ، حيث قال : " والله لأن يأتني من اليمن حفنة كتم [ ذرة ] أحب إليّ من إقرار هذه الوظيفة . " (٦٨) لقد أتاحت الأوضاع السياسية والاقتصادية المضطربة في بلاد اليمن من جراء الحروب القبلية الفرصة للإمام للهادي يحيى بن الحسين ( ت ٢٩٨هـ / ٩١١م ) ، التحرك في الوقت المناسب لانتزاع المبادرة هناك من الدولة العباسية . وكانت عملية خروجه في ظروف مواتية ، تشكل ثأراً مباشراً من الخلافة العباسية التي ضعفت قبضتها على اليمن . (٦٩) وهذا الموضوع – الخروج – أي الثورة في الفكر الزيدي بحر متلاطم الأمواج ؛ بهذا الخصوص يذكر الحسن الجلال أئمة آل القاسم بضرورة الالتزام بتطبيق المبدأ القرآني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لمعالجة المشاكل المستجدة في المجتمع اليمني . وهكذا ، كان مجيء الهادي ، وعملية تأسيس الدولة الزيدية الأولى في إقليم صعدة ، إيذاناً بمحاولة جادة لتطبيق الشريعة، لولا المعوقات السياسية والاجتماعية التي حالت دون ذلك ؛ أو ما يطلق عليه محمد أبو زهرة ، مراعاة الأئمة لعادات وتقاليد تلك الأقاليم المختلفة فيما لا نص فيه . (٧٠)

---

(٦٧) يعزي حسين بن فيض الله الهمداني في كتابه الصليحيون والدولة الفاطمية في اليمن ( ص ٢١ – ٢٢ ) أن مصدر الظلم تجذر في اليمن ، منذ عهد معاوية عندما أرسل بُسر بن أرطاة والياً عليها سنة ٤٠ هـ، فعسف بأهلها وعاث في الأرض فساداً .

(٦٨) انظر كلاً من عز الدين أبو الحسن علي بن محمد ( ابن الأثير ): الكامل في التاريخ، ج٥ ، ص ٦٧ – ٦٨ ، وصالح : تاريخ اليمن الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٢٠٢ .

(٦٩) نمت الدعوة الزيدية والدولة الهادوية على حساب أُسر محلية وإمارات ودول ذات شوكة وعصبية قبلية ، كانت تدينُ في الظاهر بالولاء للخلافة العباسية شكلاً لا مضموناً ، انظر بهذا الصدد مناقشة الشجاع: تاريخ اليمن في الإسلام، سبق ذكره، ص ١٨٢ – ١٨٣.

(٧٠) محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد ، وتاريخ المذاهب الفقهية ، ص ٦٦٥ .

ولعل أخطر إجراء اتخذه الهادي وأسلافه تجاه توظيف العصبية في خدمة الخـــروج ، اعتماده على قبائل بني فطيمة والأكيليين في نشر الدعوة . لكنه تحت ظروف قهرية خلال رحلته الأولى إلى اليمن ، قرر العودة إلى الحجاز بعد أن تبين له صعوبة نجـــاح مشـــروعه السياسي الرامي إلى قيام الدولة الزيدية في إقليم صعدة . وقد حاول الهادي التوفيق بـــين مفهومي العرف القبلي وقانون الشرع، رغم اشتراطه شروطاً قاسية على أهل الـــيمن في تطبيق الشريعة. (٧١)

وعلى كل حال ، اعتبر الجلال الظلم الذي لحق بالرعية في أنحاء متفرقة مـــن إقلـــيم اليمن الخاضعة لنفوذ الدولة القاسمية ، من أهم الأسباب الرئيسية الـــتي أدت إلى خـــروج الأطراف ( تهامة ويافع وحضرموت ) عن المركز ، وما تبعه من صراع حاد بـــين أفـــراد الطبقة الحاكمة حول أمر الإمامة. (٧٢) فالمصطلحات الفقهية التي احتلت، الحيز الأكبر مـــن المسائل المثارة في رسالته، هي نفس المصطلحات ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر : أرض عشرية ، وأرض خراجية ، وما يرتبط بها من سلسلة كاملـــة مـــن المصـــطلحات السياسية شائعة الاستعمال في عصره حتى عهد قريب، استخدمت في مجال التفريق بـــين مفهوم ( القبائل ) من سكان اليمن الأعلى ، الذين يصفهم المؤرخون بـــ " المجاهدين " أو " جناحي الإمامة " (٧٣) ، وبين مفهوم ( الرعية ) من سكان اليمن الأسفل ، الذين غالبـــاً ما ينعتون بـــ " النواصب " أو " الخوارج " (٧٤) . وبمعزل عن مغزى هذه المصـــطلحات

---

(٧١) انظر كلاً من علي بن محمد بن عبيد الله العلوي : سيرة الهادي يحيى بن الحسين ( تحقيق سهيل زكار ) ، ص ١٠٨، وعلي محمد زيد : معتزلة اليمن دولة الهادي وفكره ، ص ٤٢ .

(٧٢) فقد أئمة آل القاسم سيطرتهم تدريجياً على أنحاء متفرقة من البلاد من جراء الصراع الحاد – الخـــروج – حول دست الإمامة ، عقب وفاة الإمام المتوكل إسماعيل ، وتولي أمر الإمامة المهدي محمد بـــن أحمـــد القاسم ( صاحب المواهب ) . انظر العرشي : بلوغ المرام ، سبق ذكره ، ص ٦٨ ، وانظر أيضاً :
Harold Ingrams. The Yemen Imams, Rulers & Revolutions, p. 47.

(٧٣) Ibid, p. 12.

(٧٤) من أوائل الفرق الإسلامية ، نعتوا بالخوارج لخروجهم على الإمام علي بن أبي طالب بعد عهد التحكيم في موقعة صفين . عرف الخوارج بتشددهم الديني إلى حد تكفير من يخـــالفهم في مســـألة الإمامـــة ، ومعتقدهم يتلخص في أن الإمامة في سائر الناس دون تخصيص ، والعمل جزء مـــن الإيمـــان ، وتـــارك الفرائض يحارب ويهدر دمه . انظر الموسوعة العربية الميسرة ، ج١ ، ص ٧٦٧ .

الدينية ودلالتها السياسية ، التي تكتسب معنى منسجماً مع مفهوم المؤسسة الإمامية ، خدمة منهم لمصالحهم الآنية ، لضمان استمرارية بقاء رموزها في السلطة والحكم دون منازع.

ترافق هذا التحول في السلطة القاسمية فيما يخص مركز الإمام ، الذي غدا مرهوناً بمركز قاضي القضاة الذي أصبح في وقت لاحق شيخ الإسلام . فبعد أن كان الإمام يتبوأ مركز الفتيا والتشريع بنفسه من خلال إشرافه المباشر على نشاط العلماء المنخرطين في خدمة المؤسسة الإمامية، وذلك حتى نهاية القرن الثالث الهجري ، أضحى ترشيح الإمام وانتخابه يتوقف بالدرجة الأولى على جماعة العلماء ( أهل الحل والعقد ) ، وعلى رأسهم شيخ الإسلام ، الذي بدوره يقر مبدأ أحقية الإمام الفاضل من الإمام المفضول ، على نحو حتمي في مرحلة الدعوة ولحظة الخروج. وينطوي هذا التحول السياسي في النظرية الزيدية – الهادوية – على دلالته الواضحة ، باعتبار أن الإمام المنتخب أضحى لا يمتلك زمام المبادرة السياسية في لحظة خروجه وإعلان إمامته . [٧٥]

---

(٧٥) من مظاهر العبثية السياسية في الدعوة الزيدية ولاسيما في أواخر عهد الدولة القاسمية ، ظاهرة الخروج المتعددة للسادة العلويين، الذين يتزاحمون على مركز الإمامة ، بشكل ملفت للنظر ؛ مما دفع بالشاعر أحمد بن حسين شرف الدين (القاره ) نظم تلك القصيدة الساخرة من الأوضاع المتردية في تلك الحقبة التي تطاول فيها عقال الحارات وشيوخ القبائل على الأئمة الحكام ، وفيها يقول :

ضاعت الصعبة على الخلفاء    خبط عشوا والسراج طفا    لا تصدق أن ثمَّ وفاء
حسبنا لا إله إلا الله

والذي في السر كان إمام    قد نبغ فيها بغير كلام    ورجع يزحر بغير وِحام
ونزق لا إله إلا الله

والإمام محسن إمام عظيم    بالخلافة والشروط عليم    وهو في حصن الغراس مقيم
منتظر لا إله إلا الله

وابن شمس الحور في عزبه    قد دعا حتى ختم سحبه    وخرج منها إلى الرحبة
لا لشيء لا إله إلا الله

راجع الشامي : نفحات ولفحات من اليمن ، سبق ذكره ، ص ٧١ وما تليها ، والمقالح : شعراء العامية في اليمن ، ص ٣٩٤ – ٣٩٥ .

فبعد مخاض تاريخي طويل ومتعرج ، اكتنفته صراعات سياسية مذهبية وتجاذبات فكرية حادة ، استطاع الإمام المتوكل إسماعيل بن القاسم أن يحظى بثقة غالبية علماء الزيدية ، لكنه لم يحظ بثقة نفر قليل منهم وفي مقدمتهم الحسن الجلال . فكانت جملة انتقاداته اللاذعة المبثوثة في (براءة الذمة في نصيحة الأئمة) قد هزت مكانة إمام العصر في عيون أتباعه ومريديه . ويستهدف هذا النقد والتقييم للتجربة القاسمية بشكل خاص ، مقتضيات علم الكلام حول وجوب الإمامة (الرئاسة ) ومقاصدها ، وما يتبع ذلك من تكفير وتفسيق للخصوم . فتعابير الامتعاض في رسالته الموجهة للإمام المتوكل إسماعيل ، تشير إلى مجمل تجاوزاته غير المحدودة لقانون الشرع .

ولا نبالغ إذا قلنا إن معرفة الدارسين المعاصرين للإمام المتوكل إسماعيل لا تتعدى بضعة صفحات معدودة كما دونت في كتب الفقه والسير . ومن هنا لم تكن معرفة الباحثين المحدثين بالإمام المذكور لتكتمل لولا استشكال الجلال عليه في رسالة ( براءة الذمة ) ، التي أوحت لبعضهم القول بأن الأئمة الحكام كانوا يقطعون لعمالهم وأقاربهم بعض الإقطاعيات في أنحاء اليمن لضمان ولائهم السياسي ، هذا من ناحية . أما من ناحية أخرى، فإن العلاقة الشائكة بين السلطان والرعية ، لم تعد تعكس إشكالاً في العلاقة المثيرة لمسألة الشرعية من جانب ( الفقيه )، و لم تعد تطرح تخوفاً من جانب ( السلطان ) ، الذي يستمد مرجعيته في السلطة والحكم من علماء المؤسسة الإمامية ، وعلى رأسهم ( شيخ الإسلام ) ، بصفته المرجعية الدينية .(٧٦)

## تهافت الفتاوى الرسمية :

إن السلطة المركزية للدولة القاسمية تضع أمام مؤرخي هذه الفترة التاريخية بشكل عام مهمة دقيقة وعميقة عن طبيعة هذه العلاقة الشائكة بين السلطان والرعية من جهة ، وبين الفقيه والسلطان من جهة ثانية . وعلى ضوء ما تقدمه لنا رسالة الجلال من ملاحظات فقهية سياسية تجاه الأوضاع المتردية في عصره ، يحتوي الحديث الذي يرد في سياق الفتوى

(٧٦) العمري : الإمام الشوكاني رائد عصره دراسة في فقهه وفكره ، ص ٨٩ – ٩٠ .

قدراً كبيراً من النقد الموجه إلى المؤسسة الإمامية ممثلة بشخص الإمام المتوكل، مخاطباً إياه: " إذا كنت تزعم أن السبب في تغيير وضع هذه الأرض استيلاء الأتراك فترة من الزمان على اليمن . فالأتراك فساق ، وليسوا كفار تأويل ، ولا سبيل إلى تكفيرهم مع إقامة الأركان الخمسة . ولو كانوا كفاراً لما جازت ذبائحهم ، وأنتم تجيزونها ، ولا نكاح نسائهم وأنتم تبيحون ذلك ولا دخول المساجد ولا البيت الحرام . وقد صليتم معهم وأديتم فريضة الحج بجوارهم ، وهناك فرق بين الكفار وبين الفساق."(٧٧)

وعليه ، يمكن القول هنا أنه منذ قيام الدولة القاسمية حتى سقوطها ، ظهرت اتجاهات سلبية في حركة الإقطاع الخراجي بمعناه السياسي والاجتماعي والاقتصادي ، الذي يتمثل في استيلاء كبار موظفي الدولة على الأملاك العامة ، كحصيلة للظروف المستجدة بعد انسحاب القوات العثمانية من اليمن . (٧٨) فيما يذكر أن سلالة آل القاسم قد أطبقت على أراضٍ واسعة اصطدمت بطموحات أُسر علوية متنفذة كان رؤساؤها يتطلعون إلى مركز الإمامة . وكحل أمثل للتخفيف من حدة المنافسة على دست الإمامة ، تم الاتفاق على تقسيم البلاد بين أطراف النزاع بين الأُسر المتنفذة في حكم البلاد والعباد . (٧٩)

وفي العصر الحديث – تحديداً عهد الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ، دانت معظم أنحاء اليمن ، من صعدة شمالاً حتى عدن جنوباً ، وحضرموت شرقاً لحكم

---

(٧٧) أحمد وآخرون : ابن الأمير وعصره ، سبق ذكره ، ص ٥٨.

(٧٨) من الناحية السياسية ، مارس الأئمة الحكام سلطة استبدادية ، حيث تركزت في أيديهم عملية صنع القرار . واقترنت هذه النزعة الاستبدادية بالسياسة المركزية المفرطة في فترة الدولة القاسمية ، عندما أقدم الإمام إسماعيل بن القاسم على مصادرة الأرض الأميرية التي كانت تابعة للإدارة العثمانية وتقسيمها بين أفراد أُسرته وعشيرته الأقربين . ومن هنا تطرح قضية الإقطاع الإسلامي ( الخراج ) ، بمعزل عن نظيره العثماني ، كما يتحدث عنها مؤرخي الفترة القاسمية بشيء من التفصيل . بهذا الصدد نحيل القارئ لكتاب الوزير : طبق الحلوى ، سبق ذكره ، ص ١٠١، ومقارنة الشرجبي : الشرائح الاجتماعية في المجتمع اليمني ، سبق ذكره ، ص ١٢٥ ، وإشارات أحمد وآخرين: ابن الأمير وعصره، سبق ذكره ، ص ٤٨ .

(٧٩) زبارة : نشر العرف ، سبق ذكره ، ص ٦١٦.

الأئمة العلويين من آل القاسم .[80] وكانت عملية الضم القسري لنواحي مختلفة من بلاد اليمن، قد اتسمت بردود الفعل الرسمية في كلٍّ من صنعاء وضوران ، بالانتقام من الخصوم السياسيين . وكان إمام العصر قد أصدر حكماً يقضي بتحويل معظـــم أراضـــي الـــيمن الأسفل ، من أرضٍ عشرية تعطي الزكاة ، إلى أرضٍ كفرية تقدم الخراج ؛ والحُجة الـــتي استند إليها في حكمه – الفتوى – ، أن العثمانيين ، الذين حكـــموا جزءاً يسيراً من هذه الأقاليم خلال هذه الحقبة التاريخية " كفار تأويل " ، أو " فساقاً " . وهذا واضح بشـــكل بارز من هذا المصطلح الفقهي الذي أطلقه الأئمة على العثمانيين ، وعملية إسقاط هـــذا المصطلح وتعميمه بشكل فج على رعايا اليمن الأسفل والمشرق ، باعتبـــارهم سُـــنة ، أو بمعنى آخر ينطبق عليهم كذلك بحكم مخالفتهم مذهبياً لمذهب الدولة الرسمـــي ؛ وبالتـــالي تقصيرهم في تطبيق الشريعة المطهرة ، بما في ذلك إقامة الصلاة بدون إمام.[81]

لا يسع الباحث المتفحص في شخصية العالم المجتهد الحسن الجلال وعصـــره، إلا أن يأخذ بعين الاعتبار التطور التاريخـــي في عهد استقلال اليمن من الحكم العثماني ( ١٠٤٥ – ١٢٦٥هـــ / ١٦٣٦-١٨٤٩م ) ، وهو واقع حافل بالتناقضات السياسية والثقافية بين قسم كبير من المجتمع السياسي ، الذي يهيمن عليه أئمة الدولة القاسمية وعلماء الســـلطة الجامدين ، وعلماء المعارضة الناقدين للنظام الاجتماعي القائم آنذاك. فالمجتمع الـــيمني – من وجهة نظر الطبقة الحاكمة – ينقسم إلى قسمين سياسيين وإداريين : قســـم أعلـــى ، حيث السواد الأعظم من سكانه ينتسبون للمذهب الزيدي ، وقسم أسفل معظم ســـكانه من أتباع المذهب الشافعي .[82] وهنا يكمن التناقض الأساسي عند الجلال، فهو وغـــيره من علماء اليمن كانوا يعيبون على الأئمة الحكام معاملة أهل اليمن بمعيـــارين ، فكلـــهم مسلمون ويقتضي الأمر معاملتهم سواسية طبقاً لقانون الشرع .

---

(٨٠) الغالبي : الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ، سبق ذكره ، ص ١١١.

(٨١) المصدر نفسه ، ص ١٦٦ .

(٨٢) العمراني : نظام القضاء في الإسلام ، سبق ذكره ، ص ٢١٤ – ٢١٥ .

أما النخبة الحاكمة المؤلفة من السادة العلويين والقضاة القحطانيين ، الــذين كـــانوا يقومون بدور وسيط بين المجتمعين السياسيين والإداريين - الأعلى ( القبائل ) ، والأسفل ( الرعية ) ، فلا تقبل النقد البناء ، بل وتعتبر الاجتهاد والتجديد شيئاً غثاً مستهجناً ، فهو خروج عن المألوف ، إذ يرقى إلى مستوى البدعة في الدين . وقد أدرك العلماء المصلحون أنه يتعذر الإفلات من هذه المفارقة إلا بإثبات دورهم في إصلاح هذا الخلـــل الكـــامن في المؤسسة الإمامية .

ترى أين كان الحسن الجلال في تلك الحقبة التاريخية العصيبة مـــن تـــاريخ الـــيمن الحديث ؟ هل كان يعيش في عزلة ثقافية مفروضة عليه مـــن علمـــاء عصـــره ؟ وهـــل يستخلص من عدم توليه وظيفة دينية ، أو قضائية في عهد الإمام المتوكل على الله إسماعيل ابن القاسم ، أنه كان من زمرة العلماء المعارضين للسلطة القاسمية ؟

تذكر معظم مصادر الزيدية أن السيد العلامة الحسن بن أحمد الجلال ، عـــرف عنه صراحته المتناهية مع أقرانه العلماء ، فهو على حسب تعبير شيخ الإسلام محمد بن علـــي الشوكاني كانت " له مع أبناء دهره قلاقل وزلازل ، كما جرت العادة به عادة أهل القطر اليماني من وضع جانب أكابر علمائهم المؤثرين لنصوص الأدلة على أقوال الرجال.." [(٨٣)] كما عرف عنه انصرافه للعلم ، معتزلاً مجالسة السلطان ، ولكنه وكما يتجلى في مؤلفاتـــه وفتاويه كان شديد الاهتمام بالحياة السياسية وما يدور حوله من أحـــداث .

يستفاد أيضاً من ترجمة أحمد بن صالح أبي الرجال (مطلع البدور ومجمع البحـــور) أن الجلال كان في طليعة علماء الزيدية المجتهدين والمجددين ، حيث يصفه قائلاً : " هو المجلي في حلبات العلوم والفضائل ، والأخير الذي جاء به لم يستطعه الأوائل، مولده في هجـــرة رغافة من لواء صعدة في شهر رجب سنة (١٠١٤هـــ)، ونشأ بها . ولما أيفع انتقـــل إلى صعدة لطلب العلم ، فأخذ عن أكابر علمائها في فنون مختلفة، واشـــتغل بجمـــع العلـــوم ودرسها وتدريسها . ثم انتقل إلى شهارة ، فأخذ ما عند علمائها مـــن علـــوم وأدب، ثم

---

(٨٣) الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ١٩٣ .

رحل إلى صنعاء ، وأخذ عمن بها من العلماء واجتهد وبرز. وكان ذا همة عالية مـع مـا يتمتع به من ذكاء وفطنة وذهن وقاد ، وكأنه شعلة من النار . وكان ينتقل إلى هجر العلم إلى آنس واليمن الأسفل . ومن أشهر مشائخه العلامة الحسين بن القاسم ، والمحقق محمـد عـز الدين المفتي، والقاضي عبد الرحمن الحيمي. وأخيراً اختط له مسكناً في الجراف شمال صنعاء في أكمة بين الروضة والجراف (من أعمال رسلان)، وقبره هناك مشهور مزور.."[٨٤]

ومن ثنايا الترجمـة القصيرة للحسن الجلال ، نستشف أهميته العلمية ، على الـرغم من اعتزاله المجتمع السياسي النخبوي في مدينة صنعاء ، باعتبارها عاصمة سياسية وثقافيـة للدولة القاسمية ، ولم يكن هذا الاعتزال الاجتماعي يعني أن الجلال قد أدار ظهره للسياسة كلية . فالجلال كان قد قرر الابتعاد عن صنعاء ، متخذاً من ضاحيتها الشمالية ( الجراف) مقراً نهائياً له حتى وافته المنية ، بعد عمر مديد حافل بالنشاط العلمي . وربما أتاح له هذا الموقع الوسيط (أكمة الجراف ) المطل على مدينتين : صنعاء العاصمة الشتوية ، والروضة العاصمة الصيفية ، الفرصة أكثر من سواه من علماء عصره للتأمل ورصد الأحداث المحيطة به بدقة متناهية ، نكاد نلمسها في كتاباته العلمية الموضوعية الناقدة للطبقة الحاكمة. يؤكد هذا الاتجاه المؤرخ يحيى بن الحسين عند تعرضه لسيرة الجلال ، بقولة : " وفيها أنشأ السيد الجلال رسالته ( براءة الذمة ) ، التي استشكل فيها الخروج على يافع ، وتشعب كلامـه فيها إلى مسائل مختلفة "[٨٥] ، فند فيها فتوى الإمام المتوكل إسماعيل بن القاسم عن اعتبار

---

(٨٤) زبارة : نشر العرف ، سبق ذكره ، ج٢ ، ص ٥٨٠ .

(٨٥) لفت نظرنا في المقالة " الحسن الجلال " المنشورة بمجلة اليمن الجديد ، العدد (١) ، مـارس - أبريـل ١٩٧٦ ، سبق ذكره ، ص ٩ ، أن الباحث الحبشي يتحدث في سياق المقالة عن اعتراض الجلال علـى الإمام المتوكل في فتواه المعروفة باسم ( براءة الذمة في نصيحة الأئمة ) ، حيث يشير إلى مؤلف يحين بن الحسين القاسم : بهجة الزمن في حوادث اليمن، في هامش (٧) دون ذكر رقم الصفحة. وبالمثل يـذكر حسين عبد الله العمري في كتابه : مائة عام من تاريخ اليمن الحديث ، سبق ذكـره ، ص ١٨ ، هـذه الحادثة، مكتفياً بذكر رسالة الجلال ، نقلاً عن مصادر الحبشي ، ص ٤٨؛ فضلاً عن موقعها الأصلي في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء (الغربية ٧٩) ، ترخ (٦٢) مجاميع . كما لم نجد مثل تلـك العبـارات في سياق نص المخطوط : بهجة الزمن في تاريخ حوادث اليمن ، الذي قام بتحقيقه الباحثة أمة الغفور عبد الرحمن الأمير .

ما كان من البلاد تحت الحكم التركي أرض خراجية ، بحيث أجاز لجنده الأخذ من أموال الرعية في حملتهم إلى يافع وغيرها من النواحي اليمنية . [٨٦]

هكذا أنهمك الحسن الجلال في أكمة الجراف المطلة على مدينة صنعاء حاضرة اليمن، في محاولة تنظيرية جادة ، كان يرمي من ورائها تقديم ملاحظات نقدية صارمة للحياة السياسية في عصره ، كما تمثلها في ظاهرتين تتعلقان معاً بالممارسة النظرية والعملية للمذهب الزيدي – الهادوي – ، كونه المذهب الرسمي للدولة [٨٧]. تتجلى أولاهما في طبيعة المسائل الفقهية المثارة ، وتتجلى الأُخرى في ردود الفعل السريعة إزاء الاجتهادات المستجدة وثيقة الصلة بالمؤسسة الإمامية ، التي تحولت في عهد الدولة القاسمية إلى " ملك عضوض " . [٨٨] فلم تتجاوز النظرة الناقدة إلى تراث معتزلة اليمن كونه سلطة مطلقة خارج إطار الزمان والمكان غير قابلة للتجاوز.

## تعثر تجربة وحدة التراب اليمني :

تعتبر رسالة الجلال – من وجهة نظرنا – وثيقة تاريخية سياسية ذات مضامين ودلالات اجتماعية واقتصادية . فهي ليست من جنس الرسائل المغرضة ، ولكنها أقرب ما تكون للمقالة السياسية التحليلية للأوضاع القائمة في مجتمعه ، كونها أُلِّفت لغرض تبيان

---

(٨٦) أحمد وآخرون : ابن الأمير وعصره ، سبق ذكره ، ص ٥٥ .

(٨٧) إن مثل هذا الانهماك في الكتابة التنظيرية وكل هذا المجهود لإيصال شكوى الناس إلى أئمة آل القاسم ، كل هذا يعكس البيئة السياسية والثقافية الذي تثيره وتنبع منه أطروحاته الفقهية السياسية . فهي زاخرة بالنقد الموضوعي للمذهب الزيدي الهادوي من جهة ، والمؤسسة الإمامية من جهة أُخرى. وكان كتاب (ضوء النهار) ، هو بمثابة علامة على الطريق في الفكر الزيدي ، ربط فيه ما بين الفقه السياسي وعلم الكلام ، بهدف الكشف عن التجاوزات الفقهية والسياسية الخطيرة للأئمة العلويين لمذهب الإمام زيد فيما يتعلق بالإمامة واستحقاقها . وبالمثل تتميز أعماله الأُخرى بالأصالة والاجتهاد ، بحيث تتحاشى في معظمها نزعة التقليد ، ليفسح المجال لنزعة أخلاقية تشدد على ضرورة تطبيق الكتاب والسنة في كافة المسائل المستجدة لصيغة الحضور بالواقع وتطور العصر .

(٨٨) عبد العزيز المقالح: اليمن الإسلامي – قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة ، ص ٣٣.

موقف مؤلفها من السلطة القاسمية ، حيث تحتوي على قدر كبير من النقــد الاجتمــاعي والسياسي لمظاهر الحياة الدينية في عصره . إذ يمكن اعتبارها متابعة للجدل الفقهي بــين زيدية اليمن على اختلاف مشاربهم السياسية ومذاهبهم الكلامية ، الذي سبق وأن دشــنه بعمل فقهي آخر ( ضوء النهار المشرق على صفحات الأزهار ) ، تطــرق فيــه لماهيــة الاجتهاد والتقليد في مسائل وثيقة الصلة بأصول الدين وفروعه ؛ وما يترتب على مثل هذا العمل من صدور فتاوى مناقضة لقانون الشرع – نصاً وروحاً. (٨٩)

لقد كــان لمثل هذه الفتوى وغيرها من الأعمال الفقهية الناقدة للمؤسسة الإماميــة في القرن السابع عشر أثرها البالغ في تقديم ملاحظات موضوعية للأصــول الخمســة في المذهب الزيدي الهادوي ، مما حدا بالإمام القاسم بن محمد إلى إحراق كتــاب ( ضــوء النهار ) ومنع تدريسه . (٩٠) وكنتيجة لهذا الحظر الرسمي على مؤلفات الجــلال ، ظلــت معظم أعماله مجهولة ومحظورة التداول إلا في نطاق محدود من العلماء الذين عرفوا جــلال قدره كواحد من أعلام الزيدية المجتهدين والمصلحين. وكانــت وفاتــه بــالجراف عــام ١٠٨٤هــ / ١٦٧٣م ، عن سبعين عاماً عاصر خلالها الحكم التركي العثماني العسكري لليمن ، وشاهد بأم عينيه مولد الدولة الزيدية الثالثة ( القاسمية )، وتجاوزاتها الخطيرة لقانون الشرع في عهد الإمام المتوكل إسماعيل بن القاسم .

إن البواعث التي بعثت ذلك العالم المجتهد على المجاهرة بهذه المسائل التي يخالف فيهــا أئمة آل القاسم ، قول كلمة حق في وجه سلطان جائر ، بمعزل عن الرمزيــة والتوريــة الفقهية المتبعة في كثير من الفتاوى التي يصدرها علماء الرسوم بحسب العرض والطلب بين

---

(٨٩) نستشف من نصوص الفتوى الصادرة عن الجلال معارضته الضمنية لفتوى الإمــام المتوكــل ، حيــث يعتبرها فتوى باطلة تصب في خانة البدع ، مشدداً على أن الهدف من وراء إصدارها إنما كــان يرمــي أصحابها إلى تعميق هوة الخلاف بين أبناء الشعب الواحد الذين يدينون بــدين الإســلام ويتمســكون بأحكام شريعته الغراء . الحبشي : " الحسن الجلال ومؤلفه : براءة الذمة " ، اليمن الجديد ، العدد (١)، سبق ذكره ، ص ٩ .

(٩٠) صبحي : في علم الكلام الزيدية ، سبق ذكره ، ج٣ ، ص ٣٩٨ .

الحين والآخر . وقد ساق الجلال في رسالته الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث المسندة لإثبات بطلان حكم الإمام المتوكل . وبالرغم من أن هذه الرسالة ( براءة الذمة ) ، تؤكد حالة استثنائية تتعلق باعتراض الفقيه على السلطان ، إلا أن لها هنا أهمية خاصة تتعلق بالتقليل من صحة وقيمة الفتوى الرسمية الصادرة عن المقام الشريف . وبهذا الموقف الشجاع خلع الجلال التقليد واتجه إلى الاجتهاد المطلق غير عابئ ولا متقيد بمذهب آل البيت ؛ وقد وصل في هذه الفتوى إلى نتائج في مسائل خطيرة ، منها :

١- إن أرض اليمن قاطبة " أرض عشرية " ، وليست " أرض خراجية " ، بدليل أن أهلها اعتنقوا الإسلام طواعية ، أي بدون حرب.

٢- إن اليمن وقعت تحت الحكم العثماني لفترة من الزمان ، شأنها في ذلك شأن الأقطار العربية الأُخرى التي خضعت بدورها لحكم سلاطين آل عثمان ، الذين يدينون بدين الإسلام طبقاً للمذهب الحنفي. لهذا السبب ذاته لا تجوز معاملتهم معاملة أهل الذمة المقيمين في دار الحرب، حتى ولو كان بعضهم من الفساق الذين يتواجدون في دار الإسلام .

٣- إن الجهاد ضد الفساق من الولاة والأتراك وجنودهم لا يعتبر جهاداً ضد أهل اليمن الأسفل ، ممن والاهم تحت ظروف قاهرة . هالته هذه النتيجة فبحث عن أصل لها في كتاب الله وسنة رسوله - كما أنه يجد في أقوال أئمة الزيدية ما يؤكد هذه المسألة . فالإمام الهادي وابنه الناصر أحمد اللذان أعلنا الجهاد ضد القرامطة من الباطنية (الإسماعيلية) فهزموهم ، قاما بمصادرة أراضيهم ، لكنهما لم يصدرا حكماً بتحويل أراضيهم إلى أرض خراجية ، رغم فتحهم لها عنوة بحد السيف . [٩١]

إن اعتراض الجلال على حكم الإمام المتوكل إسماعيل وحاشيته في جعل أرض اليمن أرضاً خراجية ، يبرز رفضه المبدئي لنظام القضاء والإفتاء آنذاك من جهة ، والتسليم بالأحكام والفتاوى الجائرة من جهة ثانية ، التي تنظر إلى نصف اليمن وأهله وتعاملهم

(٩١) علي محمد زيد : معتزلة اليمن دولة الهادي وفكره ، ص ٩٣ .

بصفة استثنائية على أنهم رافضة وفساق . فحين تقول السلطة القاسمية بأن أرض الـــيمن الأسفل أرض خراجية ، وأهلها على الأرجح كفار تأويل ، يعترض الجلال علـــى ذلـــك القول مستشهداً بقول الرسول صلى الله عليه وسلم : (( ثلاثة من أصل الإيمان ، الكـــف عمن قال لا إله إلا الله ، ولا تكفره بذنب ، ولا تخرجه من الإســـلام .. )) (٩٢) ويتـــابع الجلال موضحاً هذا الأمر في خاتمة رسالته : " .. فما أحوج الأئمة إلى توقي شر العيـــنين والحذر من مزالقها بإصلاح أنفسهم أولاً، وإلزامها آداب العقل والشرع [ الشرع والعقل ] من الورع والعفة والزهد في الدنيا والانتصاف لله لا للنفس ، وتـــرك الأثـــرة لأنفســـهم وأقاربهم .. وإلاّ انقلبت الحجة لله ولعباده عليهم ، فإنما يؤدب الناس مـــن أدب نفســـه ، ومن هنا لا تنفع موعظة من ليس يتعظ في نفسه ، ومجرد التسمي باسم الإمام لا يجدي . فقد سمى الله الظالمين أئمة ، قال تعالى : وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار . كما أن الدعاة إلى الحق أئمة يدعون إلى جنات تجري من تحتها الأنهار . قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني وسبحان الله وما أنا من المشركين والحمد لله رب العالمين."(٩٣)

على هـــذا النحو يختتم الحسن الجلال نصيحته الصادقة لواحد من أعتى أئمة بيـــت القاسم ، يرى أن مركز الثقل في الحكم هو العدل والإنصاف بين الناس ، كونه أســـاس الحكم ، وذلك الأمر يتطلب من الأئمة الحكام التزام العفة والزهد ، وعدم إيثار أنفســـهم وأقاربهم على سائر المسلمين بغض النظر عن اختلاف مذاهبهم. فكانت هذه الحالة تنطبق على أهل اليمن في القرنين الحادي عشر والثاني عشر من الهجرة ، كما كانت تنطبق على قرون من قبل ومن بعد. ويمثل مفهوم الفتوى أو الرسالة أيضاً ، واحداً مـــن أهـــم قـــيم التعارض في المذهب الزيدي الهادوي ، ويظهر ذلك بدون شك طابع الإمامة كنظام ديني من جهة ، وطابعها الواقعي السياسي من جـــهة أُخرى . (٩٤)

---

(٩٢) حديث شريف رواه أبي داود . ج٣ ، ص١٨ ، رقم الحديث في الموسوعة الذهبية للحـــديث النبـــوي الشريف وعلومه (١٧١١٠) . ( اسطوانة كمبيوتر CD)

(٩٣) الجلال : براءة الذمة ، سبق ذكره ، ص ٢٣-٢٤ .

(٩٤) المقالح : قراءة في فكر الزيدية ، سبق ذكره ، ص ٣٣ .

هكذا تبدو رسالة الجلال ( براءة الذمة في نصيحة الأئمة ) ذات دلالات سياسية وأخلاقية مزدوجة من جهة ، وهي من جهة أُخرى ذات دلالات تاريخية ترمي لتصحيح مسار المؤسسة الإمامية ، التي كادت أن تنحرف عن مسارها الصحيح. فلا يستقيم للإمامة قرار بدون تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، بدليل اعتباره أصلاً من الأصول الخمسة في الفكر الزيدي. [٩٥] بيد أن المؤسسة الإمامية وضعت لهذا الأصل حدوداً معينة لصيانة النظام الاجتماعي، فصار هذا المبدأ نقطة خلاف بين الفقيه والسلطان، مما أدى إلى صراع خفي تارة ، وعلني تارة أُخرى بين أنصار الإصلاح من العلماء المستقلين سياسياً ، والأئمة الحكام ومن والاهم من العلماء الذين التزموا خط الموالاة .

ونحن بدورنا نستطيع التأكيد بالقول على أن الحياة السياسية كانت مفعمة بالتشيع المذهبي الذي يؤجج الجمود والتقليد . وفي هذه الأجواء المشبعة بروح التعصب السلالي كان الاستلاب المذهبي هو النزعة السائدة في يمن الدولة القاسمية . [٩٦] وقد عبر بعض العلماء المنشقين من أمثال عبد الرحمن بن محمد الحيمي [٩٧] وعز الدين بن دريب [٩٨] عن

---

(٩٥) يتداخل مفهوم الحسبة مع مفهوم القيام بأمر الإمامة ، وغالباً ما يكلف الإمام شخصية علمية تتصف بالتقوى والاستقامة للقيام بهذه المهمة – ولاية الحسبة . انظر يحيى بن حسين النونو : نظام الحسبة عند الزيدية ( دراسة مقارنة بالمذاهب الأربعة ) ، ص ١٠٩ .

(٩٦) فاروق عثمان أباظة : الحكم العثماني في اليمن ، ص ١٠٠ .

(٩٧) عبد الرحمن بن محمد نمشل الحيمي ( ت ١٠٦٨هـ / ١٦٥٧م ) ، عالم مجتهد مبرز في النحو وعلم الحديث ، اشتغل بالتدريس وقد نبغ على يديه جملة من العلماء من أشهرهم الحسن الجلال وأحمد بن صالح أبي الرجال . عرف عنه ميله الشديد لعلوم القرآن والسنة ، فكان من جملة العلماء الذين شكلوا الخط المعارض للتشيع المذهبي الجارودي في صنعاء اليمن . انظر تفاصيل ترجمته في كتاب الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج١، ص ٣٤٠ ، والحبشي : مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن ، ص ٥٦.

(٩٨) عز الدين بن دريب ( ت ١٠٧٥هـ / ١٦٦٤م ) ، كان المرجع لبلاد شبام كوكبان في القضاء والفتيا، وله فتاوى وجوابات وحواشي على كتاب البحر الزخار للإمام المهدي أحمد المرتضى . ويعد من أمراء الجيش النافذ مع الأمير أحمد بن الحسن بن القاسم لبلاد حضرموت . تقلب في مناصب قضائية=

معارضتهم للسياسة المالية والإدارية في حكم بلاد اليمن الأسفل والمشرق ، كما جسدت في بعض الرسائل الفقهية والفتاوى الناقدة للنظام الاجتماعي القائم آنــذاك . والحــق أن الخطاب الديني المعارض للسلطة القاسمية ، كان يحمل في الغالب طابعــاً فقهيــاً مُسيســاً بالنسبة لتلك الأوضاع السائدة ، ولكن الفقه السياسي هنا بلغة الجلال ، لــيس عمــلاً سياسياً محضاً، وإنما هو إنكار لظاهرة محددة بعينها ، ظاهرة التعصب المذهبي وما يتبعه من نزعات طائفية وجهوية تهدد وحدة الأُمة وعقيدتها . وكان في وعيه يدرك أهمية المرحلــة وتحدياتها، ويتوق إلى أن يلعب دور الفقيه المرشد للسلطان والرعية . فليس الانفتاح علــى الغير – أهل اليمن الأسفل والمشرق – سوى تعبيرات ثقافية وسياســية عــن مشــروعه الإصلاحي في تقويم الخلل الكامن في المؤسسة الإمامية .

ويكتمل إطار هــذا الدور الإصلاحي ، في سر ميل آل القاسم إلى تكفير مخــالفيهم سياسياً ، في عصر كان فيه التشيع المذهبي بمفهومه الضيق مظهراً من مظاهر الحياة الدينية والهوية السياسية . أما إذا أخذنا بعين الاعتبار المسائل الأُخرى كالهبات الإقطاعية ، الــتي منحها إمام العصر لأهل بيته وعشيرته الأقربين ، فقد قام الإمام إسماعيل بالإنعــام علــى حاشيته ".. وأعطى كل واحد منهم ما يهواه ، فولى بلاد عفــار وشــهارة والشــرف الأسفل شرف الدين الحسين بن المؤيد بالله ، ومحمد بن الحسن وصنوه أحمد جميع الــيمن الأسفل ، وعز الإسلام محمد بن الحسين حفاش وملحان والشرف الأعلــى ، ثم أبــدلت الشرف بحراز . فلهذا السبب اجتمعوا على الاتفاق.. " (٩٩)

= وتنفيذية في أنحاء متفرقة من بلاد اليمن ، وقد عرف عنه توقد ذهنه وحدته في تســديد الملاحظــات الناقدة لأئمة آل القاسم ، حيث كتب للإمام المتوكل إسماعيل رسالة مطولة منها قوله : " لا ينبغي مــن مثلكم وأنتم بمحل من العلم ، أن تكونوا بغاة علينا ، ومحاربين لنا ، وصنوكم أحمد المتقدم إلى الــدعوة عليكم . " فأجاب الإمام : " ظنية اجتهادية " . انظر الوزير : طبق الحلوى ، سبق ذكــره، ص٢٠١ ، والشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج٢ ، ص ١٤٦ .

(٩٩) انظر كلاً من القاسم : بهجة الزمن ، سبق ذكره ، ج١ ، ص ٤٧ ، وزبارة : تقاريظ نشــر العــرف ، سبق ذكره ، ص ٦١٦ .

لهذا السبب وغيره ، لم تكن استجابة سكان اليمن الأسفل والمشرق للدولة القاسمية ومؤسستها الإمامية إيجابية في جميع الأحوال مثل استجابة سكان اليمن الأعلى ، لاسيما وأن أئمة آل القاسم كانوا يفاضلون في معاملتهم بين أهل اليمن ، الأمر الذي دفع ببعض القبائل اليمنية ، تحديداً قبيلة الحدا (١٠٠) للتحول من "مذهب الشافعية إلى مذهب الزيدية." (١٠١) وما يهمنا في هذه العلاقة بين الدولة والرعية هو الجانب السياسي الذي لا يمكن فصله عن الجانب الاقتصادي وثيق الصلة بالنظام المالي المتعلق بالزكاة . فقد كشف النقاب مؤخراً في أواخر عهد الدولة القاسمية (المملكة المتوكلية اليمانية ) أنه جرى جمع الزكاة من منتسبي قبيلة الحدا على أنهم خوارج (١٠٢)، علماً بأن غالبيتهم اعتنقوا مذهب الدولة ، فضلاً عن تقديمهم الولاء والطاعة لإمام صنعاء . (١٠٣) ولعل هذه المرحلة كانت العامل الأساسي الكامن وراء تحول المؤسسة الإمامية من سلطة روحية في عهد الإمام المتوكل إسماعيل إلى ملك عضوض ، كما وصفها ناظر أوقاف صنعاء القاضي أحمد بن سعد الدين المسوري : " إمام بعد إمام ، ودولة أظلم من سنان . " (١٠٤)

---

(١٠٠) تقطن قبيلة الحدا الحدود الجنوبية الشرقية المحادية لمدينة ذمار ، وتتألف هذه القبيلة من ثلاث عشر مخلاف أشهرها : مخلاف الكميم ، وبخيت ، وكومان ، والمركز الإداري لها مخلاف زراجة . انظر محمد بن أحمد الحجري : مجموع بلدان اليمن ( تحقي إسماعيل بن علي الأكوع ) ، ج١ ، ص ٢٤٦ .

(١٠١) الوزير : طبق الحلوى ، سبق ذكره ، ص ٥٠ .

(١٠٢) من أوائل الفرق الإسلامية ، نعتوا بالخوارج لخروجهم على الإمام علي بن أبي طالب على إثر عهد التحكيم في موقعة صفين . عرف الخوارج بتشددهم الديني حول مسألة الإمامة إلى حد تكفير من يخالفهم في الفروع . ومعتقدهم الديني يتلخص في أن الإمامة في سائر الناس من دون تخصيص ، والعمل جزء من الإيمان ، وتارك الفرائض يحارب ويهدر دمه . انظر الموسوعة العربية الميسرة ، سبق ذكره ، ص ٧٦٧ .

(١٠٣) استقينا هذه المعلومات من بيانات بيت المال في فترة المملكة المتوكلية اليمانية ، ناحية زراجه الحدا لواء ذمار ، لسنة ١٣٦٥ هـ / الموافق ١٩٤٥م ، وتقع هذه البيانات في ٣٢ صفحة من الورق المخطط (الفولسكاب) وبعض قصاصات الورق من مخلفات الإدارة العثمانية في اليمن .

(١٠٤) القاسم : بهجة الزمن ، سبق ذكره ، ج٢ ، ص ٤٧٥ .

ويتساءل المرء هنا عن وجه الشبه بين الإدارتين العثمانية التركية والإمامية القاسمية ، كونهما اتبعتا منهجاً متطابقاً في طريقة جمع الزكاة وغيرها مـــن الضـــرائب ( الجبايـــة ) المخالفة للشرع ؟

تشير المصادر إلى أن الدولة القاسمية في بلاد اليمن الأسفل والمشرق تكاد تكون مجرد استمرار للإدارة التركية ، بحيث أصبحت محاكية لها فيما يتعلق بالسياسة المالية المجحفة في حق السكان . وقد تفننت السلطة المركزية في كلٍّ من صنعاء وضوران في جمـــع الزكـــاة والضرائب بطرق متنوعة تحت مسميات مختلفة ، نذكر منها على سبيل المثـــال : ضـــريبة الصلاة على الشخص الذي يصلي ( مطلب الصلاة على المصلي ) ، وضريبة التبغ ، ورسم مائدة الأمير ( مطلب سفرة الوالي ) ، ورسم العيدين ، وغيرها . (١٠٥)

ونريد الوقوف قليلاً عند جملة ملاحظات نقدية أوردها صاحب بهجـــة الـــزمن في تاريخ حوادث اليمن ، حيث يذكر في حولياته بعض الممارسات المخلة بقانون الشرع في بلاد اليمن الأسفل ( ناحية العدين ) ، التي شكى أهلها مأموري الدولة إلى إمام صـــنعاء دون جدوى . وقد أوصل المؤرخ يحيى بن الحسين بن القاسم بدوره هذه الشكوى إلى ابن عمه الإمام إسماعيل ، الذي جاء رده معلقاً " وذكرتم ما صار يجري في اليمن الأســـفل ، وما نقل إليكم . فما اشتغالنا في الأغلب إلا بالإنصاف مثل ما ذكرتم مـــن المظلـــومين ، وكل من اتصل بنا لا يعود إلا منصفاً ولا نترك لله حقاً . وقد كررنا الأمر بذلك إجمـــالاً وتفصيلاً ، ولا نزال عليه . " (١٠٦) ويعلق القاسم على رد الإمام إسماعيل بهذه العبـــارة : "بقي شكاة العدين في بابه قدر ســـنتين ، ثم حبس شيخهم ، وأمرهم بتســـليم زيـــادة المطالب. " (١٠٧)

---

(١٠٥) الغالبي : الإمام المتوكل على الله ، سبق ذكره ، ص ١٦٦ .

(١٠٦) القاسم : بهجة الزمن ، سبق ذكره ، ج١ ، ص ٢٩١ .

(١٠٧) المصدر نفسه .

وقد حاولنا أن نتعرف إلى وجهة نظر النخبة العلوية الحاكمة من خلال العـودة إلى كتب الفقه والسير ، فها هو عبد الله بن عامر ابن عم الإمام القاسم يشدد القول على أن " ما أخذ من الناس من المطالب من العوام حلال ، لأن أكثرهم لا يصلون ، وفسـاق ، ويسرقون .. "[(١٠٨)] ولعل مقارنة هذه الأقوال الصادرة عن أحد المقربين للبلاط القـاسمي بأقوال أبرز مؤرخي هذه الحقبة (يحيى بن الحسين بن القاسم)، يعطي صورة تقريبية عـن الحياة السياسية ونظام الجباية في عصره ، حيث أشار معلقاً على مثل هذا الطرح : " وهذا منه قول غير صحيح ؛ لأن ذلك الجاري لا يوجب تحليل أموال الناس كما هو معلـوم ، فإن أموال الفساق لا تحل لأحد بل يعاملون معاملة المسلمين ، ثم أن التعميم بجميع العوام إساءة ظن بجملة المسلمين ، والناس بلا شك لا يزالون مختلفين . والله أعلم . "[(١٠٩)]

يفهم من نص ابن القاسم أن السياسة المالية لإمام صنعاء كانت مصدر تذمر قطـاع واسع من سكان اليمن الأسفل والمشرق ، وأن فتوى الجلال ( براءة الذمـة في نصـيحة الأئمة ) لم تأت من فراغ . وبالرغم من أصوات الاحتجاج ضد نظام الجباية ، فقد مضت الإدارة القاسمية في جمع الأموال بشتى الطرق الملتوية . ولما شعر الإمام إسماعيل باسـتفحال نفوذ أقاربه وطغيانهم في بلاد اليمن الأسفل ، حاول تعيين أحد الفقهاء المشهود لهم بالعلم والتقوى في بلاد العدين ، بدلاً من الأمير محمد بن الحسين ، الـذي رفـض الاسـتجابة لمطالب إمام صنعاء ، ورد قائلاً : " البلاد بلادي، وفيها عمالي ، وإليها حاجاتي . "[(١١٠)]

ونلاحظ في هذا السياق ظهور دور الأُسر المتنفذة في عهد الدولة القاسمية ، من مثل أُسرة العفيف وهرهرة في يافع ، أو أُسرة الرصاص في البيضاء ، أو أُسـرة الكـثيري في حضرموت ، التي قاومت سلطة إمام صنعاء لكنها اضطرت إلى الانحناء للعاصفة ، بهـدف المحافظة على مكانتها ونفوذها . وكانت سياسة الأئمة آنذاك ترمي إلى ترك الحرية للحكام

---

(١٠٨) المصدر نفسه ، ج١ ، ص ٣٠٨-٣٠٩ .

(١٠٩) المصدر نفسه .

(١١٠) المصدر نفسه ، ج١ ، ص ٣٩٩ .

المحليين الذين يسلمون بسلطة إمام صنعاء . وضمن هذه الدائرة كان صـــراع أئمـــة آل القاسم مع القوى المحلية أو القوى الخارجية - سلاطين آل بو سعيد وأمراء آل ســعود ، يشتد عندما يحاول إمام صنعاء مد نفوذه وسيطرته إلى الدول والإمارات المجاورة .(١١١)

وهكذا جاءت محاولة ضم بلاد اليمن الأسفل والمشرق تحت نفوذ أئمة آل القاسم ، كخطة لتوحيد اليمن في كيان سياسي واحد . لكن هذه المحاولة لم تفلح في خلق مجتمـــع سياسي متجانس ، نظراً للتباينات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية العميقة بـــين ســـكان اليمن . وقد وضح انشغال الحسن الجلال بهذه المشكلة التاريخية العويصة ، وذلـــك مـــن خلال تعريفه الثابت لمغزى عملية الضم القسري لـــبلاد الـــيمن الأســـفل والمشـــرق ، والتجاوزات السياسية والأخلاقية التي رافقت هذه العملية .

يصور الحسن الجلال ذلك التناقض بين الشرع وقانون العرف ، بأنه صـــراع بـــين النصوص الشرعية وبين الأعراف القبلية، التي تعتمد العصبية الأُســـرية محـــور الســـلطة والحكم. فالمذهب الزيدي يمكن أن يمثل دعوة إصلاحية ثورية تجسد أحلام وتطلعات أهل اليمن للخلاص من الحكم العسكري العثماني الغاشم . وعلى هذا يكون الفكر الزيدي من ضمن الفكر الإسلامي الذي كان يمثل الاحتجاج على الشقاء الواقعي الذي كان يعيشـــه اليمن تحت الحكم التركي العثماني . ومن هنا ، بالرغم مما حدث من تطور في حياة اليمن في تلك الفترة ( القاسمية ) ، من تحول أرض اليمن الأسفل ويافع وحضرموت مـــن أرض عشرية إلى أرض خراجية ، إلا أن المعارضة بدأت تظهر في أوساط الفقهاء من أهل العلـــم الذين أبدوا ضجرهم الشديد من الانتهاكات المتواصلة لقانون الشرع .(١١٢)

---

(١١١) الغالبي : الإمام المتوكل على الله ، سبق ذكره ، ص ١٢٢ .

(١١٢) محمد بن إسماعيل الكبسي : اللطائف السنية في أخبار الممالك اليمنية ، ( تحقيق عبد الله بـــن محمـــد الكبسي ) ، ص ١٨٨ – ١٨٩ ، انظر أيضـــاً : مقالة دريش : " الأئمة والقبـــائل " ، سبق ذكـــره ، ص ٢٣٧ .

ولما شعرت السلطة القاسمية بأن المعارضة قد قويت شكيمتها في العاصمة صنعاء ، ولم تعد المكان الملائم لسكنى رجالها ، أي أنها فقدت أهميتها كمعقل مهم من معاقل الدعوة ، اضطر الإمام المهدي محمد أحمد بن الحسن ابن القاسم ( صاحب المواهب ) إلى أن ينقل عاصمة الحكم بصورة مؤقتة إلى قرية المواهب الواقعة بالقرب من مدينة ذمار ، لتكون مقراً لحكمه معتمداً بشكل أساسي على قبائل حاشد وبكيل خيرة جنده . (١١٣) فقد رأيناه يسيرهم في اتجاه اليمن الأسفل والمشرق لتخفيف الضغط المتزايد على سكان مدن الهضبة الشمالية (صعدة وحوث وعمران وصنعاء وذمار). ويبدو أن الإمام إسماعيل وأسلافه اعتبروا ".. كل الناس عندهم من غير المؤمنين إيماناً أعمى بنظامهم طغاة وكفرة إلى الحد الذي سوغوا فيه لأنفسهم فرض الجزية على سكان اليمن من أهل السنة .. فمن يتصور أن أي شعب - فضلاً عن الشعب اليمني - يمكن أن يتوحد في ظل دعوة كهذه الآن أو بعد ألف قرن." (١١٤)

ومن الفئات التي اعتمد عليها أئمة آل القاسم في إخضاع المناطق والجهات المناوئة لحكمهم ، قبيلة الحدا حديثة العهد بالمذهب الزيدي ، حيث شكلت قوة بشرية فاعلة ، ساهمت في إخماد التمردات القبلية في بلاد اليمن الأسفل وآنس وحواليها . فقد استقبل سكان مدينة ضوران الأمير الحسن ابن الإمام عندما عاد إلى عاصمة ملكه ، فشكوا له حالهم من جراء تعديات الجند الإمامية عليهم ، " ومع استقراره أمنت قبائل تلك الجهات، وكانت الحدا فيه قد أخلتها عن تلك الساحات ، واستولت على أكثر أموالهم نهباً وغصباً، واستقوى جانب هذه القبيلة ، وصارت للحسن حزباً . " (١١٥) وهكذا غدا تاريخ الدعوة الزيدية والدولة القاسمية ، انعكاساً لارتباط المؤسسة الإمامية بالمؤسسة القبلية، وهو ارتباط أضفى على المذهب الزيدي طابعاً جغرافياً وسياسياً وثقافياً مغلقاً يصعب على الطرف الآخر اختراقه ، أو التعايش معه بسلام ووئام .

(١١٣) محمد يحيى الحداد : التاريخ العام لليمن ، ج٤ ، ص ١٠٠.

(١١٤) انظر المقدمة التمهيدية لكتاب تاريخ اليمن المسمى طبق الحلوى ، سبق ذكره ، ص ١٤ .

(١١٥) الوزير : طبق الحلوى ، سبق ذكره ، ص ٥٩ .

فالسلطة والثروة بصفتهما المجالين الحيويين للطبقة الإمامية الحاكمة بالوراثـــة كانتـــا مسألة استغلال وتمويه وخداع . وما فعله الجلال في ( براءة الذمة ) ، هو تعرية أبناء طبقته من مسوح الرهبنة الزائفة التي تخفيها نظرية الإمام الهادي السياسية "تثبيت الإمامـــة في آل البيت" . [١١٦] وقد وضح انشغاله بهذه المشكلة العويصة ، وذلك من خلال تعريفه الثابت للطبقة الحاكمة . فالقائمون على المؤسسة الإمامية من الهاشميين، من وجهة نظره، أقـــرب إلى الملوك المتجبرين منهم إلى أئمة العدل والتوحيد . ومع ذلك فإن مضمون هذه الفتوى، تؤكد أن تطور المؤسسة الإمامية من سلطة روحية إلى ملك عضوض ، ينطلق إلى ما وراء الحد الذي تتمثل عنده أهمية سلوك النخبة الحاكمة وتجاوزاتها الصارخة المخالفة للشرع ، وضرورة تقويمها .

هكذا ، بدت مطارحات الجلال الفقهية في الخصـــائص السياســـية والاجتماعيـــة والثقافية للمؤسسة الإمامية غير متمشية مع روح عصره ، لكنـــها ذات قيمـــة علميـــة وتاريخية، لأنها تركز بحدة على المذهب الزيدي من جهة ، وعلى عملية التوحيد السياسي القاصرة لليمن ، التي قام بها الإمام إسماعيل بن القاسم من جهـــة أخـــرى. فالضـــرائب التصاعدية على الأرض والسكان المخالفة للشرع ، والضغوط السياسية والاقتصادية الـــتي نجمت عن الحرب، وحالة التدخل الخارجي - المصري السعودي والبريطاني العثمـــاني ، أدت بدورها إلى انحلال عرى الوحدة، عندما استغل أمراء الســـلطنة الكثيريـــة ويـــافع وأشراف المخلاف السليماني ضعف سلطة إمام صنعاء ليعلنوا استقلالهم وتفردهم بحكـــم مناطقهم . [١١٧] كما رافق هذا الاستقلال التدريجي عن السلطة المركزيـــة في صـــنعاء ، ظهور حركة معارضة دينية سلفية ترمي إلى إصلاح الخلل الكامن في المؤسسة الإماميـــة .

(١١٦) بالنسبة لشروط الإمامة واستحقاقها في فكر الزيدية ، انظر التحليل العام لهذه المسألة السمع والطاعة - في المصادر التالية : ابن أبي الحديد: شـــرح نهج البلاغة ( تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ) ، ج٢ ، ص ٢١٥ ، والصاحب بن عباد : الزيدية ( تحقيق ناجي حسن ) ، ص ١٧٣ .

(١١٧) العمري : فترة الفوضى وعودة الأتراك إلى صنعاء المسمى السفر الثاني من تاريخ الحـــرازي ( ريـــاض الرياحين ) ، ص ١٣ .

وهي في تكوينها الثقافي تشكل حركة فقهية سياسية مناوئة لمذهب آل البيت ، ويتجلى ذلك الموقف في تجربة الجلال ، التي تلقفها عدد لا بأس به من العلماء المجتهدين ، الذين بدورهم فجروا نقاشاً ثقافياً وسياسياً حاداً في العقود اللاحقة، طال أمده، حتى بعد سقوط الدولة القاسمية. (١١٨)

**الخلاصة :**

كان الحسن الجلال من أبرز عناصر التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة الذين قدموا عرضاً فكرياً ناقداً للمذهب الزيدي – الهادوي ، فهو يربط بين الإمامة كسلطة دينية تقوم على مبدأ الشورى ، ومبدأ السمع والطاعة في السياق القرآني . وكناقد مغترب لمجتمعه السياسي ، ألقى الجلال بكل علمه وثقله كما فعل في براءة الذمة في نصيحة الأئمة ، حيث كان يضرب على الوتر المذهبي في مناقشاته للمغالطات الفقهية والكلامية التي يسوقها علماء السلطة القاسمية . ولعل إقحامه مصطلحات فقهية وكلامية في سياق فتواه الشرعية ، تكشف عن المأزق السياسي للسلطة القاسمية ، التي واجهت وضعاً حرجاً في التعبير عن شعاراتها المرفوعة إبان عملية التوحيد السياسي لليمن، مغرية كافة فئات المجتمع اليمني بتحسين أوضاعها السياسية والاقتصادية بعد جلاء العثمانيين عن اليمن ، فبدت لهم التجربة فارغة المضمون والمحتوى . وكان الهدف المباشر من وراء تلك الفتوى تعرية الطبقة الإمامية الحاكمة ( أئمة آل القاسم ) أمام الناس على حقيقتها .

وفي مواجهة هذه المعضلة السياسية والشرعية ، كشفت فتوى الجلال نقاط اختلال السلطة القاسمية المتعلقة بمسألة نظام الحكم ، الذي يرتكز على المذهبية السياسية من جهة ، والعصبية القبيلة من جهة أُخرى . ومن هنا يبرز دوره كعالم مجتهد أعطى الفكر الزيدي

(١١٨) بقدر ما أثار كتاب ( ابن الأمير وعصره صورة من كفاح شعب اليمن ) ، من نقاش حول شرعية النظام الجمهوري ، الذي قام على أنقاض النظام الملكي ( الإمامي ) ، تظل هذه الدراسة أسيرة تلك الحقبة التاريخية ، التي درج فيها الكُتّاب على اختلاف مشاربهم السياسية في إدانة العهد البائد ( حكم بيت حميد الدين ) وإسقاط تجربته على كافة العهود الأُخرى بالدول الزيدية التي تعاقبت على حكم اليمن نحو عشرة قرون متقطعة من الزمان ؛ لكنه يظل مرجعاً لا يمكن الاستغناء عنه . ( المؤلف ) .

حقيقة فاعليته وديمومته ، بما يكشف عن نقاط الضعف الكامنة فيه من خلال الممارسات السياسية الخاطئة للنخبة العلوية الحاكمة . وبهذه المداخلة ( براءة الذمة في نصيحة الأئمة)، يكون الجلال قد كشف النقاب عن الأخطاء الفادحة التي وقعت فيها السلطة القاسمية إبان شروعها في عملية توحيد اليمن ، وما رافق ذلك من تجاوزات سياسية وأخلاقية مناقضـــة للشرع ، تعيق إمكانية قيام مجتمع سياسي متجانس يرقى إلى مستوى المجتمع الأهلي.

يصعب على المرء تخيل إمكانية قيام مجتمع مدني (أهلي) متحرر من قيود المذهبية وما شاكلها من نـــزعات عنصرية (عدنانية- قحطانية) ، وتوجهات مناطقية - عشـــائرية ، يشجبها الحكام في اليمن الجمهوري ، باعتبارها ظواهر سلبية من مخلفات الماضي الإمامي - الاستعماري. وبالمثل يصعب على الباحث المحايد استقراء مفهوم ( كلنا قبائل ) ، الذي يحرص الجهاز الحاكم في اليمن المعاصر على تكريس قيم ومفاهيم المجتمـــع القبلـــي ، في الوقت نفسه يرفع شعار المجتمع المدني، الذي يجرى استلابه على قدم وساق علـــى كافـــة المستويات السياسية والاجتماعية والثقافية.[١١٩] وهكذا فإن التجربة القاسمية المتعثـــرة في توحيد التراب اليمني تظل بالفعل تجربة تاريخية جديرة بالدراسة والبحث من جوانب عدة، للتعرف على أوجه القصور فيها وتفاديها في الزمن الحاضر .

(١١٩) قارن بين التعليقات الطريفة التي أوردها مدير إدارة النشر بمركز الدراسات والبحوث اليمني في مقدمة كتاب : تاريخ اليمن المسمى " طبق الحلوى وصحاف المن والسلوى " ، ص ١٨ ، التي يشدد فيهـــا القول على ضرورة التساوي في الحقوق والواجبات على أساس المواطنة ، بمعزل عن الانتماءات المذهبية والطائفية والمناطقية . ونفس القول يتكرر طرحه بقوه في سياق دراسة محمد عبد السلام : الجمهوريـــة بين السلطنة والقبيلة في اليمن الشمالي ، ص ٨٠ .

# الفصل الثاني

# اغتراب الفقيه في كنف السلطان

## أزمة الفكر الزيدي :

قدم الفكر الزيدي مساهمة فقهية جديدة تطرقت لتلك الرؤية المتجذرة في وعي الأئمة الحكام ، التي تشدد القول على علوية الخلافة ، بالقياس إلى الحديث القائل " الأئمة من قريش". [1] وهي مساهمة إجتهادية تأصيلية للمذهب الزيدي وما اعتوره من جمود فكري في العصور المتقدمة عندما سعى القائمون بأمر الإمامة ، الانتقال به من طور الاجتهاد إلى طور التقليد . وعليه ، فقد أضحى التشيع لأئمة آل البيت بالنسبة لمعظم سكان بلاد اليمن الأعلى مذهباً لهم ونحلة . [2] فالقبائل التي استجابت لدعوة الجهاد ضد الحكم العثماني كانت على وعي بأن البشوات الاتراك لم يكونوا على شيء يذكر من الدين والأخلاق . وهناك احتمال ضئيل في أن تكون أسباب الرفض عدم الاعتراف بشرعية السلطان العثماني ، وإنما كانت الأوضاع المتردية في جنوب الجزيرة العربية مرشحة لقيام ثورة ضد السياسة المركزية ونظام الجباية ، الذي أثقل كاهل الناس . بطبيعة الحال استغل أئمة آل القاسم الاشراف العلويون زخم المقاومة المسلحة لصالحهم ، فأخذوا يتطلعون إلى حكم العباد وتعميم المذهب في سائر أنحاء البلاد ، التي كانت خارج نطاق سيطرتهم .

---

(١) افتتن بعض الناس بهذا الحديث دون التعمق في سياق روايته باسانيدها المختلفة والمتواترة عن بعض أئمة علم الحديث، فمنهم من أعتبره أحاد كابن حجر وإمام الحرمين الجويني والرازي . في حين يحكم ابن حزم بتواتره . للنظر في مجمل الروايات وتصويباتها نحيل القارئ إلى مقالة محمد يحيى عزان : قرشية الخلافة أم رؤية سياسية ، ص ٨١ وما تليها .

(٢) أحمد محمود صبحي : في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين – الزيدية ، ج٣ ، ص٢٦.

شهد مشروع الخلافة القاسمية ، في عهد الإمام المؤسس القاسم بن محمد (ت١٠٢٩هـ/١٦٢٠م ) تحويراً جوهرياً في عهد الإمامين المتوكل إسماعيل بن القاسم والمهدي محمد بن أحمد القاسم المعروف باسم ( صاحب المواهب ) ، لتعيش الدولة تجربة فريدة في مضمونها السياسي والعقدي ، لاسيما في مرحلة المملكة المتوكلية اليمانية . ما يهمنا التأكيد عليه في هذا السياق التاريخي ، أن ما أرساه العلامة صالح بن مهدي المقبلي في مؤلفه ( العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشائخ ) ، وذيله ( الارواح النوافخ) نقداً علمياً لمسلكية النخبة الحاكمة في محاولتها المتعثرة توحيد التراب اليمني وفق توجهات مذهبية وقبلية ، جاءت مكرسة لعصبية الفضل والشرف على حساب قيم التكافؤ الاجتماعي في الإسلام . وقد تركزت قدرة المقبلي العقلية في حملته المتواصلة ضد ظاهرة التقليد آفة عصره ، حيث كان التشيع المذهبي قد بلغ أوجه بين الدولتين المتصارعتين ( القاسمية والعثمانية ) على بلاد اليمن الأعلى والأسفل ، سياسياً باسم الدين تحت ستار مظلة المذهبية .[٣]

فهل يمكن القول مثلاً أن صالح بن مهدي المقبلي (ت ١١٠٨هـ/١٦٩٦م) كان على وعي تام بظاهرة التشيع المذهبي ، أو بتعبير آخر الطائفية السياسية والتي كانت بالفعل قد أضحت جزءً من الحياة السياسية في عصره ؟ ومع الشعور بنشوة النصر على الأعداء - الاتراك ومن والاهم من أهل اليمن ، تحول ضحايا نظام السلطان العثماني بين عشية وضحاها إلى ضحايا لإمام صنعاء القاسمي ، الذي لم يأبه كثيراً بمعاناتهم قديماً وحديثاً . فمع انطلاقة حركة تحرير اليمن من جنود الاحتلال ، تعبيراً عن إمكانية ضم ممتلكات

(٣) يفسر فاروق عثمان أباظة في دراسته : الحكم العثماني في اليمن (ص ١٠٠ - ١٠١) أن العلاقة المتوترة بين الولاة العثمانيين والأئمة الزيديين تمحورت حول السلطة والثروة ، أي الأرض وزكاتها ، وإن اتخذت في الظاهر صبغة دينية ، بقوله : " .. هذه الحروب والثورات لم تكن إلا دفاعاً عن المصالح الخاصة للأئمة الزيديين والرؤساء المحليين أنفسهم ، منبثقة من أوضاع محلية مؤقتة ، وإلحاحاً من هؤلاء لتأكيد زعامتهم الدينية وسلطتهم الزمنية التي حرموا منها نتيجة لسيطرة الأتراك العثمانيين على بلادهم." وهذا القول سبق تأكيده في دراسة سيد مصطفى سالم: تكوين اليمن الحديث، ص٢٩-٣٠ .

الدولة العثمانية إلى سلطات إمام صنعاء ، ابتدع أئمة آل القاسم ومن والاهم من الفقهاء طرق جديدة لجمع الزكاة والضرائب البلدية ، طبقاً لمقتضيات الحاجة " إلى الأموال لتعبئة الجيوش التي سيرها للاستيلاء على المناطق اليمنية التي لا تقع تحت نفوذه . "[٤] فالافتراض القائل بأن كافة البلاد التي تقع تحت نفوذ الحكم العثماني أرض خراجية، وليست عشرية، حفز الفقهاء الموالين للسلطة القاسمية تبييض عدداً من الفتاوى من أجل هذا الغرض . وسواء كان متخذوا هذا القرار الخطير يعون ما اقترفته ايديهم من آثام خارج نطاق مقولة لكل مجتهد نصيب ، أم لا ؟ فمما لا شك فيه أن جملة الفتاوى الصادرة عن إمام صنعاء قد أفضت إلى تغليب مصلحة الحكام على مصلحة الشعب .

ما يهمنا التأكيد عليه في هذا السياق ، كون ما أرساه صالح المقبلي في رؤاه النظرية والعملية من آفاق مجددة في مسارات الفكر الإسلامي في عصره ، يرتبط ارتباطاً محكماً بإشكاليات الفقيه في مرحلة الاستقلال عن السلطان ومنابذته ؛ فهو يضع القواعد الشرعية التي يجب على القائمين بأمر الإمامة ( الرئاسة ) التقيد بها كي تبقى منسجمة مع تعاليم الدين . فالمنابذة – من وجهة نظرنا– جسدت الموقف الأخلاقي لهذا العالم ، الذي فضل الابتعاد كلية عن مجلس السلطان وحاشيته للحيلولة دون تلقف فتات مائدته والإذعان لأهوائه ورغباته ، منذ أن استشكل العلامة الجلال على فتوى الإمام المتوكل ، التي حولت بلاد اليمن الأسفل والمشرق من أرضٍ عشرية إلى أرضٍ خراجية ( كفرية ) . والعهد القاسمي ، بعد الهدوء الذي ساد عقب جلاء الأتراك العثمانيين من أرض اليمن شهد جدلاً سياسياً ، سجل فيه الفقهاء المجتهدين اعتراضاتهم على تلك السياسة التعسفية ضد قطاع واسع من السكان . وكان محمد بن إسماعيل الأمير واحداً من تلك النخبة الفكرية التي دشنت حملة شعواء ضد أئمة آل القاسم ، الذين نعتهم بحكام الجور ، وديوانه يكتظ بالقصائد المقذعة التي يوجه فيها " نقد شديد بل تجريح للأئمة من بيته في عصره وقبل عصره . وكان لا يخشى في الله لومة لائم . "[٥]

(٤) الغالبي : الإمام المتوكل على الله ، سبق ذكره ، ص ١٦٦ .

(٥) ضيف : عصر الدول والإمارات ، سبق ذكره ، ج٥ ، ص ١٨٤ .

من هذا المنطلق الفكري لمنتسبي مدرسة الأصلاح اليمنية نجري مقارنة بين ما يذكره أحمد صبحي حينما أشار إلى التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة ، الذي غـــرس بذرتـــه الأولى محمد بن إبراهيم الوزير مروراً بالجلال والمقبلي والشـــوكاني ، جمـــيعهم يـــؤثرون الحديث والفقه على الجدل وعلم الكلام . [٦] على عكس ما يذهب إليه عبد العزيز المقالح في مقالته الموسومة: المثقف والسلطة النموذج اليمني ، حينمـــا أشـــار إلى دور القاضـــي الشوكاني المتميز في إدارة الصراع المحتدم داخل مدينة صنعاء بـــين تيـــاري القحطانيـــة والعدنانية بدهاء وحنكة . فشيخ الإسلام على حد قوله " استطاع أن يذيب قسوة السلطة الوحشية المتجسدة في شخص الإمام الطاغية ، وأن يجعل من مشاركته في الحكم وســـيلة لاجتثاث رواسب التعصب والانغلاق ، ومحاولة الاستفادة من الاقتراب من الحاكم بتوجيه خطاه إلى العدل وقمع الجاهلين والمتعصبين وأصحاب المصالح الذاتية . " [٧] فهو يســـاوي بين النخبة الفكرية الرائدة ( ابن الوزير وابن الأمير والجلال والمقبلي ) في بداية عهد الدولة القاسمية ، وبين شيوخ الإسلام ( يحيى صالح الشجري والشـــوكاني ونجلـــه أحمـــد ) في عصورها المتأخرة . فشتان بين الموقفان : الأول ، حسب كما تذكر المصـــادر منابـــذ ، والثاني موالي ؛ والقاسم المشترك بينهما نبذ التعصب المذهبي وهداية النـــاس إلى مبـــادئ الكتاب والسنة . فالنية كما ورد في الأثر تسبق العمل ، والأقوال دون الأفعال ، بطبيعـــة الحال قرينة غير قاطعة على حسن النية.

هذه المقارنة ، وهذا التماثل الذي يورده المقالح في مقالته بالنسبة لنا يبدو غير دقيقا ، نظراً للإختلاف الجوهري بين موقف المقبلي الشجاع الناقد للمؤسسة الإماميـــة ، وبـــين موقف شيخ الإسلام الشوكاني الموالي لأئمة آل القاسم الثلاثة : المنصور علي والمتوكـــل

(٦) أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ، سبق ذكره ، ج ٣ ، ص ٣٩٧ .

(٧) عبد العزيز صالح المقالح : " المثقف والسلطة النموذج اليمني " . مجلة دراسات يمنيـــة ، العـــدد الســـادس والثلاثون : أبريل ، مايو ، يونيو ١٩٨٩م – رمضـــان ، شـــوال، ذو القعدة ١٤٠٩هـــ ، ص ١٤٣– ١٤٤ .

أحمد والمهدي عبد الله.[٨] فكيف يمكن لعالم يشغل منصب الوزير الأول وقاضي قضاة الزيدية ممارسة ضغوط كبيرة ضد النظام ، الذي ما فتئ يسوغ له فتاوى تتعارض تماماً مع مبادئ الكتاب والسنة ، بل ومنهج العقل والنقل ؟ فالشوكاني كما هو معلوم غزير في إنتاجه العملي تطرق لمعظم قضايا عصره كما يلاحظ ذلك في مجمل أعماله الرئيسة ، تحقيق لما ورد من روايات وأحاديث عن السلف الصالح تعطي لشيخ الإسلام من حيث الوظيفة العلمية صلاحيات النهوض بشؤون الأُمة وفقاً لمفهوم الحسبة عند زيدية اليمن الهادوية .[٩]

والمصلحة العامة هنا يمكن تفريقها باتجاهين رئيسيين : الأول هو توفير الموارد المالية للدولة بشتى الطرق الشرعية الملتوية ، تارة تحت مسمى زكاة الجهاد ، وتارة أُخرى باسم ضريبة الصلاة على المصلي ، أو رسم العيدين [١٠] والثاني : أن رعايا السلطان العثماني وغالبيتهم من الشافعية والاسماعيلية المتحصنين في شعاف الجبال وبطون الأودية ، كانوا يرفضون الاعتراف بالخلافة القاسمية ، كما ابدوا معارضة قوية للسلطة المركزية ممثلة بإمام صنعاء ؛ ومن هنا فان قرار المتوكل إسماعيل كان يصب في اتجاه ضم تلك الجهات الممتنعة في الأطراف بقوة السلاح والغلبة ، وبذلك يوجد مورداً مثالياً ثابتاً لتسيير دفة الحكم في الدولة الفتية .

أما الغايات والمقاصد من وراء تلك السياسة الإلحاقية ، فيمكن التوصل إليها بيسر وسهولة من خلال مطالعة كتب السير والتراجم ، وبوجه خاص مصنف الشوكاني (البدر الطالع)، وتقاريظ محمد زبارة الموسومة بـ(النشر العرف لنبلاء اليمن بعد الالف) ، تمد الباحث بما يحتاج من مادة تاريخية ومعطيات وثيقة الصلة باراضي الوقف والوصايا .

---

(٨) صلاح رمضان محمود : ذكريات الشوكاني رسائل للمؤرخ اليمني محمد بن علي الشوكاني ، ص ١٧ .

(٩) انظر كشاف فتاوى الشوكاني بحسب التسلسل الرقمي : ١ / ١٠ / ٣٧ / ٧٥ / ٨٩ / ١٠٢/ ١١٣/ ١٣٢ / ١٦٦/ ١٧٢/ ٢٣٣ ، في كتاب عبد الغني قاسم الشرجبي : الشوكاني حياته وفكره، ص ٢٠٣ وما تليها .

(١٠) الوزير ، طبق الحلوى ؛ سبق ذكره ، ص ٣٠٤ .

وبقدر ما سعت النخبة الحاكمة إلى بسط نفوذها وسيادتها على أرض المشرق وحضرموت المعروفة بتربتها الخصبة ومردودها العالي في الإنتاج ، بقدر ما توفر للســـلطة المركزيـــة في صنعاء ما تحتاجه إليه من موارد مالية . وهكذا أضحت أراضي تلك البلاد ، مغنماً سهلاً للأُسر المتنفذة في عهد الإمام محمد بن أحمد القاسم صاحب المواهب . يذكر زبـــارة ، أن عملية اقتسام الأرض المفتوحة ، كانت مغنماً مقتصراً على كافة أفراد سلالة آل القاسم ، ومن والاهم من المشايخ والنقباء ، وعليه " وقعت المقاسمة للبلاد على حســـب الشـــروط المتقدمة ، فصار إلى صاحب المواهب بلاد ديمة وبيت الفقيه ، وصـــار إلى المـــولى العلـــم القاسم بن الحسين بندر عدن والمخا ولحج وحيس وصنعاء وبلادها اللحية والزيديـــة وأبي عريش وحجة وكحلان وعفار والشرفين والسودة ، وإلى المولى محمد بن الحســـين بـــن عبد القادر بلاد كوكبان جميعها .. وكانت الغنيمة الباردة " .[11]

ويفهم من ما ورد في سياق ترجمة الشوكاني للإمام المهدي محمد بن أحمد القاســـم (صاحب المواهب ) ، أن اليمن قاطبة "دانت له وصفا له الوقت ، ولم يبق له مخـــالف إلا قهره ونازعه جماعة فغلبهم وسجنهم كالسيد يوسف بن المتوكل وكالسيد حســـين بـــن الحسن بن الإمام وهو عمه وغير هؤلاء . والحاصل أنه ملك من أكابر الملوك يأخذ المـــال من الرعايا بلا تقدير وينفقه بلا تقدير . وكانت اليمن من بعد خروج الأتراك منها إلى أن ملكها صاحب الترجمة مصونة من الجوود والجبايات ، وأخذ ملا يســـوغه الشـــرع.."[12] ولعل هذا يفسر ترحيب رعايا الدولة القاسمية المغلوبين على أمرهم بالغزو العثماني التركي والالباني المصري ومعاونتهم على تقويض أركان الدولة المركزية في صنعاء ، فشدة الجور على حد تعبير محمد المجاهد ، أوجد فجوة نفسية يصعب ردمها من جـــراء الاســـتغلال والاستبداد ، " وكان آخر إمام من بيت القاسم يصل إلى تعز جابياً صراحاً لا إماماً مالكاً

(١١) محمد زبارة : نشر العرف ، ص ٦١٦ .

(١٢) الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ص ج٢ ، ص ٩٨ .

وكأنه يخلق لدى الآخرين - من حيث لا يدري - قناعة بمبرر الاستدعاء السابق للاتراك الذين لم يعد الفرق كبيراً بينه وبينهم عند الرعية . " (١٣)

إن استيعاباً موجزاً لتجربة صالح المقبلي أمر ضروري لا يمكن التغاضي عنها عند التطرق لسيرة هذا العالم الشجاع ، شريطة أن لا تنطوي هذه الخلفية تحت جناحيها الدلالات والمؤشرات الأُخرى : فقه الفقيه وفقه السلطة ، كما نلامسها بصورة جلية في تجارب متباينة الأهداف والمقاصد - المعارضة بهدف إصلاح الخلل الكامن في المؤسسة الإمامية ، من جهة ( حالة ابن الوزير والجلال والمقبلي وابن الأمير ) ، والمعارضة بهدف تطوير منطق سياسي وثقافي سلطوي، مستهلك لطاقة الخلافة القاسمية في لحظة إنحدارها نحو الهاوية ( حالة الشوكاني ) ، من جهة ثانية.

## أسباب غربة المقبلي ومظاهرها :

لقد بدت ملامح هذا التحول الثقافي والسياسي في الفكر الزيدي تأخذ أبعاداً جديدة على يد المقبلي ، الذي أخذ يطرح بدوره مجدداً قضية الإمامة واستحقاقها ، طرحاً يحيط بجذور هذه المشكلة التاريخية على نحو دقيق وحاسم . وتتوزع خطوط التجديد عنده من الفقه الزيدي إلى فقه المذاهب الأربعة، لتطرق شتى مداخل الفضاء الثقافي في تراث المعتزلة، حتى تبدو كالسيل العارم الذي يجتاح في طريقه مقولات فقهية وكلامية طال زمن رسوخها في أذهان الناس . وهي في اندفاعتها هذه تطرق باب الاجتهاد شبه الموصد في اليمن طرقاً شديداً ، إلى حد تحفيز من يدعي الاشتغال به ، لمزيد من الفكر والهمة . غير أن الذين توخوا كبح هذا الاتجاه الإصلاحي ، كانوا يدركون استحالة التصدي لأنصاره من فقهاء الزيدية المنشقين عن المؤسسة الإمامية ، الذين تحولوا بمرور الوقت من تيار سياسي مهمش إلى قوة سياسية واجتماعية فاعلة ، اخذت مرجعيتها تطالب بضرورة إعادة النظر في مذهب آل البيت، باعتباره الإطار الشرعي للنخبة العلوية الحاكمة.

---

(١٣) محمد محمد المجاهد : مدينة تعز غصن نضير في دوحة التاريخ العربي ، ص ١٥٣ .

سوف نسلط الضوء مجدداً في هذا الفصل على مجمل المطارحات الفقهية والكلامية ، التي حاول اصحابها من خلالها التحرر من وطأة عمل ( العلم الشامخ ) ، وذيله ( الأرواح النوافخ) ، حيث تطرق فيه للمواقف الحاسمة التي اعترضت مسار فكره وحياته والتي تعيننا اليوم على استكشاف مظاهر الحياة الدينية والسياسية في مجتمعه اليمني ، الذي نعته بشـــتى الأوصاف المعبرة عن الانحطاط الخلقي والفساد .[١٤] لقد دفعه علماء السـلطة القاسميـة الخوض في مسألة الإمامة وإستحقاقها [١٥]، باعتبار أن المؤسسة الإمامية ليست منـــزهة من الأخطاء . فماذا لو أن عالماً مستقلاً بفكره ومعتداً بذاته كالمقبلي ، برز من داخل هذا المحيط الثقافي والسياسي ، ودعا إلى التغيير من خلال طرحه أسئلة جديدة مثيرة للجدل تهز القناعات في هذا المذهب ، أو ذاك الإمام العالم ؟

وضع المقبلي كتابه ( العلم الشامخ) في الفترة الممتدة بين عام ١٠٨٠ - ١١٠٨هـ/ ١٦٦٩ - ١٦٩٦م .[١٦] وإذا أخذنا الزمن المشار إليه على وجه التقريـب ، بإمكاننـا القول إنه قد مر بتجربة قاسية في طفولته وشبابه غيرت مجرى حياته ، أو هكـذا تـوحي عباراته النقدية الصارمة- المبثوثة في معظم مؤلفاته . كانت السمة الغالبة على حياة المقبلي في طفولته ، وفي باكورة شبابه في مدينة ثلا ، هي السعي المستمر في طلب العلم ، فـإن طبيعة هذه المرحلة التكوينية تتحدد ببعض الملامح والسمات العامة ، التي مـن أبرزهـا :

(١٤) مثلما رصد ابن الوزير في كتابه : العواصم والقواسم وذيله إيثار الحق على الخلـق ، مظـاهر الفسـاد الاجتماعي في عصره من خلال مساجلته مع شيخه السيد جمال الدين علي بن محمد القاسم ، توسـع المقبلي في هذه المسألة عندما احتدمت المناظرات العلمية بينه وبين علماء صنعاء الجامدين ، متخذاً مـن علم الكلام منهجاً له في تحديد مظاهر الانحطاط الخلقي في مجتمعه . انظر تفاصـيل ذلـك في كتـاب الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج١ ، ص ٢٨٨ .

(١٥) حول المحيط الأوسع للجدل المذهبي بين سائر الفرق الزيدية وانصراف عدد لا بأس به من علماء الـيمن عن الاشتغال بعلم الكلام إلى الاهتمام المتزايد بعلوم القرآن ، يمكن الرجوع إلى دراسة محمد محمد الحاج الكمالي : الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى وأثره في الفكر الإسلامي سياسياً وعقائدياً ، ص ٥٧ - ٥٨ .

(١٦) زبارة : تقاريظ نشر العرف لنبلاء اليمن بعد الألف ، سبق ذكره ، ص ٧٨١ - ٧٨٢.

أولاً، اكتمال شخصيته العلمية وبزوغ نجمه فور ارتحاله إلى صنعاء ، وذيوع اسمه بين أكابر علماء اليمن . ثانياً ، الدعوة الدائمة إلى إحياء علوم الاجتهاد ونبذ الجمود والتقليد، فضلاً عن ولعه الشديد بخوض المناظرات الفقهية والكلامية مع علماء عصره ، الذين حاولوا الإيقاع به لدى السلطان؛ ثالثاً ، اتجاهه الواضح إلى علوم القرآن والسنة ، بل وتركيزه الشديد على الاشتغال بعلم الكلام ، باعتباره زيدياً معتزلياً جبائياً ، (١٧) كما نلمس ذلك في مطارحاته الكلامية التي احتلت حيزاً كبيراً في معظم أعماله . (١٨)

يفهم من السياق التاريخي للدولة القاسمية ، أن صنعاء ظلت محافظة على مركزها عاصمة سياسية وثقافية ، تجتذب إليها طلبة العلم من أنحاء اليمن الطامحين في حياة أفضل. اختار المقبلي الانتقال من قرية ( المُقبِل ) في جهة لاعة من بلاد كوكبان مروراً بمدينة ثلا إلى صنعاء ، نظراً لأن محيطه الثقافي كان معزولاً عن أي جو علمي ، فالمدرسة الملحقة بالمسجد كانت شبه معطلة ، والكتب الدراسية المقررة كانت عقيمة لا تفي بالحاجة ، ويغلب على شيوخه التقليد ؛ فأصبح حاله في تحصيل العلم على حد قوله كمن يستهدي عمياناً . (١٩) كانت صنعاء المحطة الثانية في حياته ، التي أنهمك فيها بتلك المناظرات

---

(١٧) الجبائية : فرقة كلامية ، تنسب إلى أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي وابنه أبي هاشم عبد السلام ، وهما من معتزلة البصرة . اتفقا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار ، وعلى القول بإثبات الفعل للعبد خلقاً وإبداعاً، وإضافة الخير والشر ، والطاعة والمعصية إليه استقلالاً واستبداداً ، واتفقا أيضاً على أن المعزفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبيح واجبات عقلية ، وأثبتا شريعة عقلية وردّا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام وموقتات الطاعة التي لا يتطرق إليها عقل . فالمعتزلي سواء كان جبائياً أو بهشمياً يزن الفضائل والرذائل بمقياس الزمان والبيئة ونحوهما ، ويجتهد في تقرير الأخلاق كما يجتهد صاحبه في الفقه . انظر كلاً من أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٧٨ وما تليها ، وأحمد أمين : ضحى الإسلامي ، ج٣ ، ص ٧١ .

(١٨) أحمد عبد الله عارف : الصلة بين الزيدية والمعتزلة ، ص ٣٦٠ .

(١٩) صالح بن المهدي المقبلي : العلم الشامخ في تفضيل الحق على الأباء والمشايخ ، ص ٤٤٦ ، وزبارة : تقاريظ نشر العرف لنبلاء اليمن بعد الألف ، سبق ذكره ، ص ٧٨١.

الفقهية والكلامية الصاخبة مع أقرانه العلماء ، مما حال بينه وبين الاستقرار فيها بصـــورة دائمة .

ولا نعرف المدة التي قضاها المقبلي في صنعاء ، ولكنها قد لا تكون تجاوزت بضـــع سنوات ، اضطر بعدها مكرهاً لمغادرتها عندما حاول خصومه الإيقاع به عند الســـلطان . ويذهب محمد بن علي الشوكاني إلى القول إنه لما وطأت قدما المقبلي أعتاب مدينة صنعاء مملكة العقل "جرت بينه وبين علمائها مناظرات أوجبت المنافرة " [20] وحتى هذه اللحظة، لم أجد جواباً مقنعاً، يفسر تلك المحنة التي ألمت بصالح المقبلي ، الذي خرج من صنعاء فاراً بدينه ، عندما شعر أن حياته أصبحت معرضة للخطر ، نظراً لمواقفه الفكرية المناهضة لتيار التشيع المذهبي -الجارودي- [21] بشأن مذهب آل البيت .

كانت حياة المقبلي حياة عاصفة على المستوى الثقافي والسياسي ، كما نلمـــس في تلك المناظرات الفقهية والمساجلات الكلامية التي حرص على جمعها وتدوينها في كتـــاب ( العلم الشامخ ) وذيله ( الأرواح النوافخ ) ، بهدف الإفصاح عن مكنون ذاته الحـــائرة ؛ حتى قيل إنه كان ظاهرة ثقافية متميزة في القرن الثاني عشر للـــهجرة / الســـابع عشـــر الميلادي . يحدثنا عنه أحمد بن محمد الحيمي صاحب تراجم (طيب الســـحر في أوقـــات السمر)، بما نصه: "مجتهد غير مقلد ، مفحم للخصوم مبلد ، ما فتح أحد باباً من العلـــم كَبا بِهِ ، ولا ركب جواداً همته في مسابقته إلا كبا به، فهيهات لم يذق من موائد الإفـــادة

(٢٠) الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج١، ص ٢٨٨.

(٢١) الجارودية : فرقة زيدية إمامية ، تنسب إلى أبي الجارود زياد بن المنذر العبدي ، يعتقد أتباعه بأن الإمامة بالنص محصورة في أهل البيت ، وأن الأمة ظلت وكفرت بصرفها الأمر إلى غير الإمام علـــي بـــن أبي طالب وولديه الحسن والحسين . تذكر المصادر أن الجارودية افترقت إلى عدة فرق من أهمهـــا البتريـــة (الصالحية ) نسبة إلى الحسن بن صالح بن حيّ ، الذي يقول أتباعه بأن علياً كان أفضـــل النـــاس بعـــد رسول الله - ﷺ - وأولاهم بالإمامة . كما يكفر البترية الجارودية لقولهم بتكفير الشيخين أبي بكـــر وعمر . وقد تولد عن هذا الخلاف المذهبي عدة انشقاقات سياسية وثيقة الصلة بالإمامة ، الأمر الـــذي أسفر عن ظهور الفرقة الجريرية ( السليمانية ) والحسينية وغيرها . حول ملابسة هذه الإنشقاقات أنظر كلاً من نشوان بن سعيد الحميري : الحور العين عن كتب العلم الشرائف دون النساء العفائف (تحقيـــق كمال مصطفى)، ص ٢٠٧ - ٢٠٨، وعارف تامر: الإمامة في الإسلام، ص ٩٢.

شيئاً أشهى من كتابه؛ قد لهج بالمناقشة لهج الصب بحبيبته ، وأنس الجدال أُنس العليل بطبيبه .. " [٢٢]

أما الشوكاني فيصفه بهذه العبارات الجزيلة اللفظ والمعنى " .. برع في جميع علوم الكتاب والسنة ، وحقق الأصولين والعربية والمعاني والبيان والحديث والتفسير وفاق في جميع ذلك . ثم دخل بعد ذلك صنعاء وجرت بينه وبين علمائها مناظرات أوجبت المنافرة، لما فيه من الحدة والتصميم على ما تقتضيه الأدلة وعدم الالتفات إلى التقليد ، ثم ارتحل إلى مكة ووقعت له امتحانات هنالك واستقر بها حتى ( مات ) . " [٢٣]

## مذهبه في الإصلاح :

يجمع الدارسون الذين تناولوا سيرة المقبلي على أنه جمع بين العلوم العقلية والنقلية، فهو كما يبدو من مؤلفاته يجمع بين صفات الفقيه والمتكلم في آن واحد. فالبحث والتعمق في حياة هذا العالم ، ربما تساعدنا في التعرف عن كثب عن هذه الشخصية العلمية التي يكتنفها بعض الغموض، أو ربما أهملها الدارسون الأقدمون والمحدثون عن قصد، أو أبدوا تحفظاً مبالغاً تجاهه شخصياً ، أو تجاه مواقفه الثقافية التي اتسمت بحدة الطبع . بل إن موقفه بشكل عام من علماء الزيدية ولاسيما الجارودية في صنعاء اليمن ، ومن علماء المذاهب الأربعة في الحرمين الشريفين ، إنما كان يغلفه شعور عميق بالامتعاض من ميلهم الشديد للتقليد المذموم . ويفهم من كلام من ترجموا للمقبلي ، خصوصاً الحيمي والشوكاني أنه قد مر بتجربة قاسية جعلته يتحول تدريجياً من مذهب العترة إلى مذهب أهل السنة والجماعة . ترى ما سر هذا التحول أو التحامل على زيدية اليمن المتأخرين ؟

الإجابات على هذا السؤال متناقضة وغامضة ، فبعضهم كمحمد زبارة يذكر عمق الخلاف الذي نشب بينه وبين علماء صنعاء من الهادوية والجارودية الذين ثلبوا عرضه

---

(٢٢) انظر أحمد بن محمد الحيمي : طيب السحر في أوقات السمر ، مخطوط ، ورقة ٦٢، نقلاً عن زبارة : نشر العرف ، سبق ذكره ، ص ٧٨٢ .

(٢٣) الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج١ ، ص ٢٨٨ .

بقصائد مقذعة في الهجاء ، واعتبره الكثير منهم بأنه رافضي ، يشكل خطراً على الدولة . وبحلول عام ١٠٨٢هـــ / ١٦٧١م ، بلغ عداء بعض أقرانه الذين ضاقوا بتحرره الفكري الذروة ، فهجاه بعض الجارودية بهذه القصيدة :

المقـــــبلي ناصــــــبي ... أعمى الشـــقاء بصـــره

لا تعجبـــوا مـــن بغضـــه ... للعتــــــرة المطـــــهرة

فرق مـــــا بـــين الـــنبي ... و أخــــــيه حـــــيدره

فإنـــــه ... معـــرفـــــــة ... لكـــن أبـــوه نكره [٢٤]

وكثرت في جو صنعاء المشبع بالصراع المذهبي والإرهاب الفكـــري ، الاتهامـــات الموجهة لكلاً من تسول له نفسه طرح أسئلة جديدة تتعلق بالمذهب أو الثقافة الســـائدة . وقد نُعتَ المقبلي بأنه ( ناصبي ) ، وبالتالي فقيه مكاشح ومباغض لمـــذهب العتـــرة . وفي المقابل نظمت قصائد مضادة ، يدافع فيها أصحابها على شخص المقبلي ، الـــذي وقـــع فريسة سهلة لأقلام التطرف المذهبي وغوغاء صنعاء . فها هو السيد العلامة الحسين بـــن عبد القادر الروضي ينبري للدفاع عنه مشيداً بمواقفه الفكرية الشجاعة :

المقـــــبلي ناصـــــح ... للمــــؤمنين الـــــبررة

أحبـــه أهـــل الكمـــال ... وقـــــلاه القصـــــره

جمع بـــين الصـــحب في ... وداده وحــــــــــيدره

و بغـــض آل المصـــطفى ... ســـبيئه مســــــتكبرة

وفي مقطع أخر من نفس القصيدة ، يقول صاحبها :

لا تعجبـــوا لمـــن رمـــى ... أهـــل العلـــوم الـــبررة

فمـــا يضـــــر شـــامخ ... رمـــــيه ببعـــــره

يـــا عجبـــاً لمـــا جـــناه ... من عظـــيم حقـــره [٢٥]

---

(٢٤) زبارة : نشر العرف ، سبق ذكره ، ص ٧٨٥ .

(٢٥) المصدر نفسه .

كانت المناظرات العلمية وما رافقها من تراشق بالكلمات النابية ، أشد وأنكى من تلك الدسيسة الباردة التي لجأ إليها خصوم المقبلي للإيقاع به عند الإمام ، حيث وجهت إليه تهمة الرفض ، وأخذ الناس يتساءلون عما دعاه إلى اتخاذ موقف مناوئ لمذهب آل البيت . كان ذلك سبباً من جملة أسباب وراء هجرته إلى الأراضي المقدسة ، باحثاً عن الحرية والسلام المفقودين في وطنه .

يتحدث المقبلي بمرارة مصحوبة بخيبة الأمل عن اغترابه في وطنه ، الذي أصبح مرتعاً للمتشيعين والغوغاء . فهو يذكر في مقدمة كتابه شيء من تلك المعاناة في وسط مجتمعه بعبارات لا تخلو من الأسى ، حيث يقول : " وبعد ، فهذه مباحث من الأصولين وغيرهما كَثُرَ في خلدي ذكرها ، وكَبُرَ علي جَلَدي قدرُها ، فكتبتها في هذه الأوراق لتكون مني بمرأىً ومسمعٍ حتى يسهُلَ استحضارُها لما عرض ، وغرضها طلب الاستعانة بمن جمع ثلاث خصال من العلماء : الإنصاف والأهلية وارتفاع الهمة " . [٢٦] ويضيف قائلاً : " وذاك في عصرنا الغرابُ الأبيضُ، هيهات لقد أعمى التعصب البصائر ، وأفسد التمذهب السرائر ، غير أني ذاهب إلى ربي سيهدين ، واقفاً موقف الجهل الذي خرجت عليه من بطن أمي حتى يهجم بي على المطالب ويضطرني إليها بردُ اليقين ، فاراً إلى الله تعالى ممن قال تعالى فيهم : (( إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيءٍ إنما أمرهم إلى الله ثم يُنَبِّئُهُمْ بما كانوا يفعلون )) . " [٢٧]

واضح مدلول هذه النبرة الحزينة التي تصدر عن عالم مجتهد عاش حالة موحشة من الاغتراب داخل وطنه – صنعاء اليمن . يسجل المقبلي احتجاجه على المحيط الثقافي الذي كان يكتنفه ، بهذه العبارات القلقة : " ولقد عرفت هذا من نفسي منذ سمعت بالخلاف ، وأول ما طلبت في بلدي سمعت في أول (( الأزهار )) من فقه الزيدية ، قوله : التقليد في المسائل الفرعية جائز ، فقلت للشيخ : فهل التقليد جائز في أن التقليد جائز ، فَقلْ من

(٢٦) المقبلي: العلم الشامخ ، سبق ذكره ، ص ٦ – ٧ .

(٢٧) المصدر نفسه .

فهم ذلك " ويضيف المقبلي : " ثم لما لم أجد شفاء عظم ذلك عليّ ، وقلت : ما الثمرة في تفويت العمر فيما لا أعلم أنه جائز، أو ليس بجائز ! ثم لما ذكروا هل كل مجتهد مصيب ، أو ليس بمصيب ، زادني ذلك بلاء وصرت لغباوتي أستهدي عمياناً هناك .."[28]

نفهم من سياق تلك الحادثة ، أن المقبلي كان متشدداً في دينه ، أو قل متمسكاً بالقواعد الشرعية كما يراها ويفسرها ؛ وكان لا يهمه أن يخالف ما درج عليه الناس من تقليد أعمى لمن سبقهم . فهو يذكر أن زيدية اليمن المتأخرة كانوا يميلون ميلاً شديداً لتقليد أئمة آل البيت . ولعل موقفه الناقد لمذهب آل البيت ، قد هيأ في وعيه ، قبل أن ينتقل من مدينة ثلا إلى صنعاء ، من خلال احتكاكه المباشر هناك بشيوخه الذين كان يغلب عليهم التعصب المذهبي والتقديس المبالغ فيه للأئمة . ثم عبر عن ظاهرة التقليد بأشكال متفاوتة ، توخى منها حل مشكلات قائمة تمخضت عنها أوضاع المجتمع السياسي في القرنين الحادي عشر والثاني عشر من الهجرة / الثامن عشر والتاسع عشر من الميلاد .

تراجعت في هذا العصر علوم الاجتهاد تراجعاً ملحوظاً مع استفحال التقليد والتشيع المذهبي ؛ وتراجع العلماء عن الاشتغال بعلوم الاجتهاد . وفي عبارات المقبلي تجلى التراجع حين أستقر العلم والعلماء على منهج التكرار والترديد ، لما خلفه الأولون ، بإضافة شرح أو حاشية لكتاب ، ومن ثم التعليق عليه بعبارات ومصطلحات غامضة لا تمت بصلة للواقع المعاش . سوف نجد أن انطلاقة المقبلي ، منذ نعومة أظفاره ، من مقولة " من قلد كفر " ، سيؤدي به إلى الانصراف كلية عن علوم التقليد إلى علوم الاجتهاد ، والبحث عن الحقيقة المجردة التي هي ضالة المؤمن . وفي ذلك يقول : " ثم سمعت ورأيت في كتب الكلام أنها مبنية على الاستدلال ، وأنه لا سلامة لدين الإنسان ، ولا كمال بدون معرفتها، فمضيت عمراً في ذلك ، وطالعت كل ما وقفت عليه من كلام الناس كائناً من

(٢٨) المصدر نفسه ، ص ٤٤٦ .

كان ، والله تعالى يثبتني في مزالق الأهواء، ويأخذ بناصيتي، وله الحمد إلى ما هو أقرب إلى التقوى .. " [٢٩]

تضفي هذه الروح العلمية القلقة على صاحبها سمة العالم النهم لمعرفة الحقيقة ذاتها أياً كان مصدرها . لكننا ونحن نقرأ هذه السطور ، يطالعنا في شخص المقبلي فقيه زيدي محدث ، ومتكلم معتزلي متعدد المواهب ، لم يكن نكرة إلا في نظر خصومه . أما في نظر من أنصفوه ، فهو " المجتهد المطلق المحقق المتفنن النحرير ، الورع الزاهد العابد الاواه ، صاحب المصنفات المتعددة والأبحاث المسددة " . [٣٠] وفي مكان آخر من مصنفه ( العلم الشامخ ) ، تطرق لمظاهر التشيع المذهبي ومستوياته ، ولكن سخريته هذه المرة ، كانت موجهة علماء السلطة الذين يتشدقون بالتزامهم خط الكتاب والسنة: "وكل يدعي أنه متمسك بالسنة ، فمنهم من عنده شطر صالح من السنة، ومنهم من بقي له كلمة الإسلام، ويغر نفسه بالدعاوى ، ويستدرج الغافلين ، ومازال الأمر متفاوتاً والخير والشر كفتي ميزان ، يرتفع هذا عند هذا آونة ، وينخفض تارة بحسب السيرة ، وتارة بحسب العلم ، وتارة بحسب العمل والناس ، أو كثير منهم يشهدون لأئمة العلم الذين شيدوا حصون البدع ، ودار على رحاهم حل عقد السنة جمع . " [٣١]

يذكر المقبلي في كتابه ( العلم الشامخ ) أنه ألفه للرد على زيدية اليمن المتأخرين ، بهدف الدفاع عن العقيدة وإفحام الخصوم . بهذا الخصوص ، يذكر أسباباً كثيرة يلجأ فيها العلماء والسلاطين إلى البدعة والغلو في الدين ، ويرى أنها كلها لا تبرر الفرقة المذهبية المقيتة بين المسلمين، أو كما يقول مراراً : " هذا يثبت سنة ويعقد بجنبها راية بدعة، والآخر ينكر تلك البدعة فيصيب ، ولكن يجره الخصام إلى هدم تلك السنة ، فيصبح أيضاً قد أقام سنة وشيد بدعة ، فكل منهم قد خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً ، وشارك هذه

---

(٢٩) المصدر نفسه .

(٣٠) زبارة : نشر العرف ، سبق ذكره ، ص ٧٨٢ .

(٣١) المقبلي : العلم الشامخ ، سبق ذكره ، ص ٥١٩ – ٥٢٠ .

الأمراء في هتك تلك الأستار وسفك تلك الدماء ، ونهب تلك الأموال ، وثلـــب تلـــك الأعراض . " (٣٢)

يطرح المقبلي كتابه ( العلم الشامخ ) من خلال التقديم العام أو التصـــدير باعتبـــاره معالجة للأوضاع المتردية في عصره ، التي يعاني منها المجتمع الإسلامي من انحطاط ثقـــافي وسياسي واجتماعي . فهو من حيث المبدأ ، يرفض دعوى أن باب الاجتهاد قد أنســـد ، بقوله : " ومن مفاسد الخلاف سد باب التفقه في الدين ومعرفة الكتاب والسنة ، حـــتى صار المتشوف لذلك متفقاً على جنونه وخذلانه عندهم ، ويصرحون أن الاجتـــهاد قـــد استحال منذ زمان، وإنما دس لهم الشيطان ذلك، لأنه لو بقي الباب مفتوحاً لوقع لمتأخري المجتهدين أن يوافقوا هذا في مسألة وذاك في أُخرى ، ويصير لبعضهم أتبـــاع ، فينـــتقض عليهم استقرار المذاهب ، ويختلط الأمر حتى يعود كما كان في وقت الصحابة رضـــي الله عنهم . " (٣٣)

إذاً ، ينبغي على طالب العلم طرق باب الاجتهاد في المذهب الزيدي نصاً وممارسة ، شريطة الإلمام بفنونه وأدواته ، بدلاً من الجنوح إلى التقليد . كما أن التحول الخطـــير في أصول الدين الخمسة : العدل ، والتوحيد ، والوعد والوعيد ، والمنـــزلة بين المنـــزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، قد كان الســـبب المباشـــر في الانحطـــاط الثقـــافي والسياسي الذي أصاب المؤسسة الإمامية في العصور المتأخرة . (٣٤) والملاحظات النقديـــة التي ضمنها المقبلي في ( العلم الشامخ ) و( الأرواح النوافخ ) ، ترمي إلى توجيـــه دعـــوة

---

(٣٢) المصدر نفسه .

(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٤٢١ .

(٣٤) أحدث الهادي تغييراً مهماً في أصول الدين الخمسة ، حيث جعل الأصل الخامس عند المعتزلـــة الأمـــر بالمعروف والنهي عن المنكر يحتل المرتبة الرابعة ، وفي نفس الوقت ادخل تعديلاً جديداً بحذفـــه الأصـــل الرابع المنـــزلة بين المنـــزلتين ليحل محله أصل ( تثبيت الإمامة في آل البيت ) . راجع كلاً مـــن علـــي محمد زيد : معتزلة اليمن دولة الهادي وفكره ، ص ١٥٨، وأشواق أحمد غلـــيس: التجديـــد في فكـــر الإمامة عند الزيدية في اليمن ، ص ٩١ – ٩٢ .

مفتوحة لإصلاح الخلل الكامن في فكر الزيدية ، مثلاً : القضاء والفتيا وقواعد العمل بهما، طبقاً للتسلسل التالي : الكتاب ، السنة ، الإجماع ، القياس ، ودليل العقل لا النقل .

يبدو على المقبلي وهو في العقد الثالث من عمره ، تغيير واضح في فكره وشخصيته العلمية، لاسيما بعد أن وصل إلى مرتبة الاجتهاد المطلق الخالي من كل عناصر التقليد.[٣٥] نجد في ( العلم الشامخ ) ، تغييراً واضحاً في أسلوب كتاباته ومناقشاته ، وهذا الأسلوب يذكرنا بالنهج الذي أختطه الحسن بن أحمد الجلال ( ت ١٠٨٤هـ / ١٦٧٣م ) في سطور كتابه ( ضوء النهار المشرق على صفحات الأزهار ) .[٣٦] ورغم الاختلاف الواضح في منهجهما وقراءتهما للفكر الزيدي ، حاول كلاهما إعادة النظر في كثير من المسائل الفقهية والكلامية، التي تعتبر من الثوابت المقدسة في المذهب .

قد نجد هنا مدخلاً مناسباً للمقارنة بين الجلال والمقبلي باعتبارهما علمين من أعلام الفكر الزيدي ، اعتبرا الإمامة والسياسة مفسدة . ففي ذلك تقارب واضح مع مدلول عبارة " ملك عضوض " ، بمعناها الفقهي الشائع لدى علماء الزيدية . ولعل خروج المقبلي عن تحفظه بتعرضه لمظاهر الصراع المذهبي الذي غذته السلطتان (العثمانية والقاسمية) ، كان من جملة أسباب حفزته لمعالجة هذه المشكلة العويصة . لكن الإخفاق الذي مني به في محاولته التقريب بين عالم السنة وعالم الشيعة، لم يكن مقصوراً على تجربته بالذات؛ فتجربة الحسن الجلال في تمرير بعض مشاريع الإصلاح ، كانت أمراً عابراً لم تعره المؤسسة الإمامية اهتماماً يستحق الذكر . ويبدو أن ( الجلال والمقبلي ) لم يكونا يعلمان أنهما بأبحاثهما وفتاويهما الناقدة للنظام الاجتماعي، إنما كانا يمهدا السبيل لسقوط الدولة القاسمية .[٣٧]

غير أن نقد المقبلي لمقولة " الإمامة في آل البيت " ومحاولته إبطالها ، لم يتمخض عن تطوير إطار معرفي بديل في الفكر الزيدي . ولم تجد هذه الدعوى هوى في نفوس الناس

---

(٣٥) الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج١ ، ص ٢٨٩ .

(٣٦) عارف : الصلة بين الزيدية والمعتزلة ، سبق ذكره ، ص ٣٦٠.

(٣٧) انظر مرثية محسن بن عبد الكريم إسحاق في الدولة القاسمية في بحث حسين عبد الله العمري : مائة عام من تاريخ اليمن الحديث ، ص ٢٤٢ .

داخل اليمن ( في صنعاء ) ، أو خارجه ( أم القرى ) ، نظراً لما تتمتـــع بهمـــا المؤسســـة الإمامية من نفوذ سياسي وروحي بين سائر المسلمين في أنحاء المعمورة . ولما كان موســـم الحج هو الرابط القوي بين كافة المسلمين خاصتهم وعامتهم ، يلتقون فيه للتعارف وتبادل وجهات النظر حول مسائل شتى دينية ودنيوية ، فقد أتاحت هذه المناسبة الدينية للمقبلي نشر مذهبه وتغلغل أفكاره الإصلاحية في أذهان مسلمي مصر وتركيا والهند وداغســـتان في منطقة القوقاز المتعطشين لمعرفة أصول دينهم الحق . [٣٨]

## موقفه من زيدية اليمن الهادوية:

اتخذت المؤسسة الإمامية منذ نشأتها صيغة مؤسسات حكم وسيطرة يتأطر نشـــاطها حول محاور ثلاثة : الدعوة والخروج والوراثة . [٣٩] ولكنها مع ذلك تبقى عنواناً لأشكال من الحِراك الثقافي المتجانس والمتفتح على أكثر من مذهب وفكر وممارسة . غير أن صيغة الاجتهاد والتجديد ظلت الصيغة الموازية التي تبلورت بمرور الوقت في صيغة موازية تمثلت في أشكال متعددة من أنماط الجمود والتقليد ، وما يترتب عنه من علاقـــات وممارســـات كاشفة لمنطلقاته السياسية . بهذا المعنى شكلت المعارضة الدينية التي تبناها التيار الزيـــدي المتفتح على أهل السنة ، قاعدة عامة لتطور هذه الحركة الفقهية والكلامية إلى قوة سياسية واجتماعية فاعلة، تطالب بضرورة إعادة النظر في المرتكزات الدينية لمذهب أهل البيـــت ، باعتباره الإطار الشرعي للنخبة العلوية الحاكمة . [٤٠]

في هذا الاتجاه ، وفرت الطبقة الإمامية الحاكمة على اختلاف تعبيراتهـــا السياســـية والاجتماعية قاعدة صلبة لظهور ما يسمى بالاتجاه السلفي في المذهب الزيـــدي ، الـــذي تمكن من النهوض بأدوار ثقافية مختلفة ؛ وبالتالي الإســـهام المباشـــر في رســـم أهدافـــه الإصلاحية وفق تصوره الخاص لإشكاليات المجتمع السياسي ، سواء في المركز صنعاء ، أو

(٣٨) أحمد حسين شرف الدين : تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن ، ص ٢٥٥ – ٢٥٦ .

(٣٩) أحمد محمود صبحي : في علم الكلام الزيدية : دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الـــدين ، ج٣ ، ص ٤٥٦ .

(٤٠) المصدر نفسه ، ص ٣٩٧ .

من خارجها – تحديداً الهجر[٤١] الدينية التي كانت بمثابة القلاع الحصينة للدعوة الزيدية والدولة الهادوية . ويصبح التيار السلفي المنبثق من رحم الفكر الزيدي – رغم الحصار المضروب من حوله – قابلاً للفهم والتطور والنماء على أيدي العلماء المجتهدين ، الذين تصدوا بقوة لظاهرة التقليد التي قرنوها بالتعصب المذهبي ، أو بتعبير معاصر طالبوا بحرية الفكر والحد من الإرهاب الفكري .

قدم المقبلي إلى صنعاء بعد خروج الإمام القاسم بن محمد على سلطة الباب العالي ، وتمكنه من قيادة المقاومة اليمنية في الهضبة الشمالية بنجاح ضد الحكم العثماني ، حتى أجبر الأتراك على سحب قواتهم من اليمن عام ١٠٤٥هـ / ١٦٣٥م .[٤٢] وكان اليمن أول قطر عربي يحقق استقلاله ويعلن انفصاله عن الدولة العثمانية ، التي كانت تخوض غمار حرب طاحنة ضد الدولة الصفوية الشيعية الإمامية في الحدود المتاخمة لآسيا الصغرى وبلاد الرافدين .[٤٣] وفي صنعاء اليمن عاصمة الدولة القاسمية، بدأ المقبلي ينشر أفكاره الفقهية والكلامية المخالفة في بعض مقالاتها لتوجهات علماء المؤسسة الإمامية ، حتى أعتبره الكثير منهم رافضي ، يشكل خطراً على الدولة.[٤٤]

(٤١) المفرد ( هجرة ) وهي عبارة عن مستوطنة زراعية شبه مغلقة يقطنها جماعة من المزارعين والحرفيين ، يسوسهم شيخ القبيلة بالتعاون مع العلماء المقيمين بها في أوقات السلم والحرب . والهجرة بلغة العرب الجنوبية ( المسند ) يقصد بها المكان أو المقر الأمن الذي يستقر به الناس والتقيد بطاعة صاحب الأمر فيها . وتشير المصادر إلى أن الهجرة يعود تاريخها إلى فترة ما قبل الإسلام ، لكنها أخذت طابعها المتميز بعد ظهور الدعوة الإسلامية واعتناق أهل اليمن للعقيدة الجديدة . ومع انتشار الإسلام في جنوب الجزيرة العربية وازدياد الحاجة إلى معرفة أصول الدين وفروعه ، أسس الإمام الهادي يحيى بن الحسين الرسي في صعدة اللبنة الأولى من سلسلة الهجر الدينية في مرتفعات اليمن الشمالية، التي أصبحت مناراً للعلم والمعرفة يؤمها طلبة العلم والطامحون في حياة أفضل . لمزيد من التفصيل حول نظام الهجرة انظر كلاً من محمود علي الغول : " مكانة نقوش اليمن القديمة في تراث اللغة العربية الفصحى " ، مجلة الحكمة ، العدد (٣٨) السنة الرابعة ، أبريل ١٩٧٥ ، ص ٣٦ – ٣٧ ، ويوسف محمد عبد الله : "مدونة النقوش القديمة " ، مجلة دراسات يمانية ، العدد (٢) ، ربيع الثاني ١٣٩٩هـ / مارس ١٩٧٩م ، ص ٥٠ ، وسيد مصطفى سالم : وثائق يمنية دراسة وثائقية تاريخية ، ص ١٩٦ – ١٩٧ ، وفضل أبو غانم : البنية القبلية في اليمن، ص ٢٧١ وما تليها .

(٤٢) سيد مصطفى سالم : الفتح العثماني الأول لليمن ، ص ٣٥٣ .

(٤٣) وجيه كوثراني : الفقيه والسلطان دراسة في تجربتين تاريخيتين : العثمانية والصفوية ، ص ٤٨ .

(٤٤) عبد المجيد عبد الرحيم : " المقبلي " . مجلة اليمن الجديد ، العدد (١١)، السنة الثانية ، مارس ١٩٧٣ ، ص ٢٢ .

وبعد أكثر من قرن من الفوضى السياسية والصراع من أجل السلطة بين أئمة الزيدية والحاميـــات العثمانية المرابطة في اليمن ، أفســـح المجال للحوار الثقافي بين العلماء علـــى اختلاف مذاهبهم . وكان المقبلي من العلماء القلائل الذين أسهموا في هـــذا المجال ، ليس بصفته عالماً زيدياً مجدداً فحســـب ، بل ومتكلماً معتزلياً مستقلاً بفكره وذاته ، يـــرفض الانصياع لمشيئة السلطان وحاشيته . فالعظمة عنده بما يمتلكه الرجل من العلم والشـــجاعة في المجاهرة بالحق في وجه سلطان جائر . وسنلاحظ أن الأفكار التي بسطها حول الإمامة واستحقاقها ما كانت لتتغلغل في فكر الزيدية إلا لدخول بعض مؤثرات المعتزلة الجبائية فيه نتيجة للصراع السابق ، الذي فجرته كلاً من فرقتي المطرفية [٤٥] والمخترعـــة [٤٦] حـــول هذه القضية الجوهرية – الإمامة واستحقاقها . [٤٧]

---

(٤٥) المطرفية : فرقة زيدية منشقة عن مذهب آل البيت ، أسسها علي بن محفوظ في نهاية القرن الرابع للهجرة ، على اثر مناظرة حادة وقعت بينه وبين علي بن شهر في زمن الإمام القاسم بن علي العياني . بعد فترة زمنية ، احتدم الجدل مجدداً بين الشيخ مطرف بن شهاب ، الذي عارض وأتباعه إمامة المتوكل أحمد بن سليمان في منتصف القرن السادس للهجرة . منذ ذلك التاريخ ، عرف أتباع ابن شهاب بالمطرفية ، وقد عرف عنهم تمسكهم بنظرية حدوث العالم طبقاً لتلك النظرية الفلسفية اليونانية ، التي تقول بأن الكـــون يتألف من الأصول الأربعة : الماء والنار والهواء والثرى . والمعلوم أن المطرفية يوافقوا سائر الفرق الزيدية في الفروع والإمامة ، ويخالفوهم في العقيدة . ويرجع المطرفية سند مذهبهم للإمام الهادي ، لكن هـــذا القول تنفيه سائر الفرق الزيدية ، لاسيما المخترعة التي يعتقد أتباعها بإمامة علي بالنص الخفي ، حيـــث تجمع شتى الفرق الزيدية على تكفير المطرفية ، نظراً لأنهم فارقوا الزيدية بمقالات عدة . انظر المصـــادر التالية: أحمد بن يحيى المرتضى : المنية والأمل في شرح الملل والنحل ، ص ٩٨ ، وأيمن فؤاد سيد : تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري ، ص ٢٤٢ – ٢٤٣ ، وزيد : تيـــارات معتزلة اليمن ، سبق ذكره ، ص ٨١ وما تليها .

(٤٦) المخترعة : فرقة زيدية تلتزم خط مذهب آل البيت ، حظيت برعاية المؤسسة الإمامية في عهد الإمـــامين المتوكل أحمد بن سليمان والمنصور عبد الله بن حمزة ، اللذان كلفا القاضي جعفر بـــن عبـــد الســـلام الأبناوي ، أحد الفقهاء المنشقين عن فرقة المطرفية ، التصدي لشيوخ المطرفية ، الذين أصبح لهم أتباع=

كان تنظير المقبلي موجهاً لمذهب الإمام الهادي ، بل وللمؤسسة الإمامية ، في حين نجد الجلال يولي اهتماماً خاصاً بالمستجدات الثقافية والسياسية في الفقه الزيدي ، فينفذ إلى بواطن الأمور .[٤٨] هذا ما دأب عليه رواد حركة الإصلاح والتجديد في اليمن الذين أطلق عليهم أحمد محمود صبحي مصطلح "الاتجاه الزيدي المتفتح على أهل السنة" ،[٤٩] ودخلوا في مواجهة مكشوفة ضد " التيار الزيدي المشايع للمعتزلة " ، حيث حرص كل فريق منهم على نشر مذهبه على حساب الفريق الآخر .[٥٠]

شهدت الفترة القاسمية نشاطاً ثقافياً وسياسياً محموماً لكلاً من هذين التيارين المتعارضين، وقد ناصر الأئمة الحكام التيار الزيدي المشايع للمعتزلة ، كوسيلة للدفاع عن وحدة التجانس الفكري للمذهب الزيدي ، الذي كان أتباعه يخوضون غمار مواجهة عسكرية ضد الدولة العثمانية المعروفة بتوجهها السني ، وتبنيها للمذهب الحنفي .[٥١] أما أنصار التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة ، فقد اصطدمت عناصره بسياسة الأمر الواقع ، التي أشار إليها ابن خلدون في مقدمته ، في باب الدولة العامة والملك والخلافة بقوله "

---

=ومريدين داخل مدينة صنعاء ومحيطها القبلي . وتتلخص عقيدة المخترعة بقولهم إن الإمامة في آل البيت، وإن الله اخترع الأعراض في الأجسام ، وأنها لا تحصل بطبائعها كقول المطرفية . وسلكوا في ذلك مسلك البصرية من المعتزلة . حول المحيط الأوسع للخلاف المذهبي بين الفرقتين نحيل القارئ لكلاً من أحمد عبد الله عارف : مقدمة في دراسة الاتجاهات الفكرية والسياسية في اليمن فيما بين القرن الثالث والخامس الهجري، ص ١٨٣ – ١٨٤ ، وزيد : تيارات معتزلة اليمن في القرن السادس الهجري، ص ٣٠٩ وما تليها .

(٤٧) انظر كلاً من عبد الغني محمود عبد العاطي : المُطَرِّفِيَّةُ في اليمن بين العلم والسياسة ، ص ١٢٢ – ١٢٣ ، وسيد : تاريخ المذاهب الدينية ، سبق ذكره ، ص ٢٤٦ وما تليها .

(٤٨) المقالح : قراءة في فكر الزيدية ، سبق ذكره ، ٥٣ – ٥٤ .

(٤٩) صبحي : في علم الكلام الزيدية ، سبق ذكره ، ج٣ ، ص ٣٤٥ .

(٥٠) المصدر نفسه ، ص ٢٧٤ .

(٥١) عبد الواسع بن يحيى الواسعي : تاريخ اليمن المسمى فرجة الهموم والحزن في حوادث تاريخ اليمن ، ص ٢٧٢ .

أن المغالبة والممانعة إنما تكون بالعصبية لما فيها من النعرة والتذامر واستماتة كل واحد منهم دون صاحبة " . (٥٢)

لكن كيف نشأت الإمامة أو السياسة الشرعية ، وكيف توصل المسلمون إلى اعتبار وجوبها مسألة اعتقاديه ؟ يتناول المقبلي هذه المسألة من واقع معايشته للتجربة القاسمية في بلاد اليمن ، كما هو الحال عند ابن خلدون الذي عاش تجربة الموحدين في الأندلس وشمال أفريقيا ، فيقرر أن الفرصة لحصول إجماع حر في انتخاب إمام لم تتوفر قط ، منذ انتهاء الخلافة الراشدة، كما لم تتوفر مثلاً عندما انتخب العديد من الأئمة الزيديين لمنصب الإمامة. وإذا كان هذا النقد يتعلق بالإمامة العلوية والسياسة الشرعية من حيث مبناه فقط، فإنه من حيث الجوهر يتطرق إلى مسألة ثانية، وهي التأكيد على اختلاف الفقهاء ، أو من يسميهم ( أهل الحل والعقد ) في هذه المشكلة العويصة . يقول المقبلي : " والسبب أن الزيدية ما زال فيهم قائم في الأشراف ، وعوامهم يكادون يلحقون الإمام بالنبي ، يحاربون معه بلا جعل لا كسائر الملوك ، ومن مذهبهم وجوب الخروج على الظلمة والجورة ، وأن يكون القائم عدلاً مقسطاً.. بل يوافقون المعتزلة في العقائد ، وأما الفروع فأئمتهم يختلفون: منهم من يغلب عليه مذهب الحنفية ، ومنهم من يغلب عليه مذهب الشافعي موافقة لا تقليداً ، ومنهم من لم يكن كذلك بل شأنهم شأن سائر المجتهدين، إنما يعظم الخلاف التعصب .. " (٥٣)

لقد أثار الواقع السياسي في عهد الدولة القاسمية جدلاً فقهياً واسع النطاق ، منذ أن ألف الإمام أحمد بن يحيى المرتضى في مطلع القرن التاسع الهجري كتاب ( الأزهار في فقه الأئمة الأطهار ) ، وهو مصنف علمي تطرق لمسائل فقهية متشعبة تأتي في مقدمتها محدودية علم الاجتهاد والتقليد.(٥٤) ومنذ ذلك التاريخ- تاريخ تأليف كتاب الأزهار -

---

(٥٢) انظر أبو زيد عبد الرحمن ابن خلدون : المقدمة ، ص ١٧٠ .

(٥٣) المقبلي : العلم الشامخ ، سبق ذكره ، ص ٣٨٩ .

(٥٤) الكمالي : الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى ، سبق ذكره ، ص ١٢١-١٢٢.

حدثت تحولات سياسية وثقافية وتساؤلات محيرة حول قضية الإمامة واستحقاقها ، لم تأت الأجوبة عليها متجانسة أو واحدة . ويعلق المقبلي في وصف هذا التطور السياسي - الثقافي ، وفي قوله بعض الاستطراد لماهية الحديث (( الأئمة من قريش )) ، معلقاً : " رواياته بحسب المعنى كثيرة ، والظاهر فيها الخير. ألا ترى أن في بعضها ( لا يزال الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان ) ، وفي بعضها : (الناس تبع قريش في الخير والشر ) ، ولا يأمر صلى الله عليه وسلم باتباع الشر . وقد تكلف الناس الاستدلال بتلك الأحاديث على أن الإمارة ، أي الخلافة في قريش ، وأنها محصورة عليهم ، وكان يلزمهم : أن القضاء محصور في الأزد ، والأذان في الحبشة . "(٥٥)

يقول المقبلي في تفسير تلك الخصوصية والصلاحية على نحو حاد " فحاصل ذلك رد القاضي والإمام إلى سائر المناظرين ، وأي خصوصية لهما حينئذ ( قلنا ) إن وظيفة المناظر تبين الحق وغرضه من ذلك تبليغ الشريعة ، والإمام والقاضي أحق الناس بذلك لتأهلهما وترشحهما للأمور العامة والخلافة النبوية ، ثم أنهما يحملان على المعروف وترك المنكر ولهما من ذلك ما ليس لغيرهما كما لا يخفى . "(٥٦)

وعلى الرغم من أن حجج زيدية اليمن الهادوية في إبطال مقولة الأئمة من قريش ، التي تقوم على مفارقة قاسية تلزم العقل إلزاماً يتعذر تجاوزه إلا بالكتاب والسنة والإجماع ، هي التي استنهضت كافة الردود الدفاعية عن مذهب آل البيت ، فإن المقبلي بصفته فقيهاً زيدياً يميل لمذهب أهل السنة ، ويسجل احتجاجه : "وليت شعري ما معنى الإجماع والفتيا عند هؤلاء القائلين بانقطاع حجة كتاب الله ورسوله وانسداد باب معرفتهما ، وأن المتأخرين إنما لهم مجرد حكاية أقوال الأئمة ؟ فهل يتصور لهم إجماع أو فتيا يقوم بها الحجة؟ وغاية جواب هؤلاء المدعين الفقه في هذا السؤال إنما هو دور محض ، يقولون قد

(٥٥) انظر كلاً من المقبلي : الأبحاث المسددة في فنون متعددة ، ص ٢٥٣ ، وصالح حسن سميع : أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي ، ص ٢٩٠ .

(٥٦) المقبلي : الأرواح النوافخ ، سبق ذكره ، ص ١٩٨ - ١٩٩ .

قالوا ينقسم ( الأئمة ) إلى مجتهد مطلق ومجتهد مذهب إلى آخر تلك الوساوس ، فنقـــول لهم هؤلاء الذين قالوا عن حجية قولهم سألنا . وما أحسن ما قال نشوان الحميري :

**إذا مـــا جئتـــه بكـــلام ربي أجاب مجادلاً بكلام يحيى** (٥٧)

يستشـــهد المقبلـــي في مطارحاتـــه بالفقيـــه نشـــوان بـــن ســـعيد الحمـــيري (ت٥٧٣هـــ/١١٧٢م) الذي عرف عنه معارضته السياسية لمذهب آل البيت . وهـــو في مطارحاته الفقهية والكلامية كان يرى أن الإمامة واستحقاقها للأعلم والأتقـــى دون أي اعتبار لمبدأ الفضل والشرف. (٥٨) والمقبلي بدوره كان قد تقدم خطوة بتأسيس إنكاره لمبدأ تثبيت الإمامة في آل البيت على أساس عقلي أستمده من تراث معتزلة الـــيمن . فحـــاول الدفاع عن نفسه مؤكداً انتماءه إلى مذهب آل البيت ، كون هذا الأصل- الكتاب والسنة - كان يمثل أصلاً من الأصول الخمسة لدى زيدية اليمن . ففي معرض تحديده لمـــذهب الإمام الهادي ، ترد العبارة التالية : " وإنما بقي في مذاهب أهل البيت من يدعي الاجتهاد لأنه سوغه له أمر دنيوي ، وهو أنهم شرطوا ذلك في الإمامة ، فصار يترشح لها جماعة من مناصبهم وهذا أرجح من تلك التقيـــة ، وأيضاً سوغه له عامتهم لجواز أن تتم له أمنيتـــه فيفوزوا بذلك عنده . وأما في غير أهل البيت فينكرون عليهم كسائر المـــذاهب ، فلـــذا يجعلون القضاء في المقلدين كغيرهم . " (٥٩)

انطلاقاً من إقرار المقبلي بالأصول الخمسة للمعرفة عند معتزلة اليمن ، يسقط مبـــدأ تثبيت الإمامة في آل البيت ، حيث يغدو الأصل القديم - الكتاب والسنة - الذي اقـــره الإمام القاسم ، هو الأصل المعتمد لديه . ثم نراه يرتكز على علوم القرآن وإمكانية إعـــادة إنتاجها وفق هذا التوجه القديم، وما ترتب عليه من انقسام علماء الأُمـــة إلى فـــريقين : المنكرون لمبدأ الأصل الرابع الذي اقره الإمام الهادي ، وهو تثبيت الإمامة في آل البيـــت ،

(٥٧) المصدر نفسه ، ص ١٨٦ .

(٥٨) الحميري: الحور العين ، سبق ذكره ، ص ٢٠٤ .

(٥٩) المقبلي : الأرواح النوافخ ، سبق ذكره ، ص ٢٠٦ .

والمعارضون له من فقهاء الجمهور ، الذين يقولون بمبدأ قرشية الخلافة .[٦٠] وعلى هذا يكون الإثبات والإنكار لهذا المبدأ أو ذاك موضع خلاف محتدم منذ القدم ، أو كما قال الشهرستاني قديماً : "ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سل على الإمامة."[٦١]

## موقفه من صوفية اليمن الأشعرية :

تسعفنا تجربة المقبلي في تكوين أطر منهجية ونظرية قادرة على استيعاب وفهم شتى الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية المتداخلة في مطارحاتها الكلامية ومباحثها الفقهية داخل المؤسسة الإمامية من جهة ، وخارجها داخل الزوايا الصوفية الأشعرية من جهة أُخرى ؛ وصولاً إلى فهم ماهية الحركة السلفية في اليمن ، ممثلة بالتيار الزيدي المتفتح على أهل السنة . فالمقبلي الذي يوجه سهام نقده لمذهب آل البيت ، لا يتوانى لحظة واحدة في مهاجمة صوفية اليمن أتباع ابن عربي صاحب نظرية الوجود ،[٦٢] وذلك باتجاه ثابت يرمي إلى تحرير فقه السنة من نفوذ مشائخ الطرق الصوفية الذين أعتبرهم من مروجي البدعة . فالبدعة من وجهة نظره ، وسيلة التجأ إليها بعض أدعياء التصوف المغالين في دينهم ، وحملهم ما حل بالإسلام من أزمات عقدية ونكبات سياسية من جهة، ونشر معتقدات تتنافى مع مبادئ الكتاب والسنة من جهة ثانية .

---

(٦٠) المقبلي: العلم الشامخ ، سبق ذكره ، ص ٣٨٩ .

(٦١) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ، سبق ذكره ، ج١ ، ص ٢٨ .

(٦٢) هو الشيخ أبو بكر بن محمد بن علي ابن عربي ( ت ١١٦٥هـ / ١٢٤٠م ) الطائي الأندلسي ، ولد بمرسية ، ودرس الفقه والحديث باشبيليه ، ثم ارتحل إلى المشرق وطاف بمعظم حواضره ، باستثناء اليمن . كان في العبادات والمعاملات ظاهرياً ، وفي العقائد باطنياً ؛ وهو صاحب نظرية الوجود ، فالوجود من وجهة نظره واحد ، ووجود العالم المحسوس والمرئي هو الوجود الوهمي ، وإنما وجود الله هو الوجود الحقيقي . من أهم أعماله الصوفية ( الفتوحات المكية ) و( فصوص الحكم ) . أتهمه كلاً من ابن تيميه وابن خلدون بإشاعة البدعة وما رافقها من مذاهب مضللة في الاتحاد والحلول ووحدة الوجود . الموسوعة العربية الميسرة ، سبق ذكره ، ج١ ، ص ٢٢ .

إن التصوف في نظر المقبلي دخيل على الإسلام ، " لأن الدين كمل قبله ، أعني دين الإسلام ، ولا هو من النعمة لأنها تمت قبله ، وليس التصوف داخلاً في مسمى الإسلام ، لأن الإسلام تم قبله – وهم معترفون بالغيرية – فحينئذ هو بدعة وكل بدعة ضـلالة.." (٦٣) هذا من جهة " أما مثل أن التوكل والتوبة والزهد وسائر تلك الأبواب حـق، فهـذا شيء جاءت به الشريعة وليس من التصوف بذلك المعنى الشرعي، والتصوف هو ما صار له صـورة مخصوصة بضم وقيود زيادة ونقص ، فحقق هذا ، فكثيراً ما يغالط المبتدعون بقولهم : هذا باب معلوم في الشريعة، والمعلوم في الشريعة هو المحدود شـرعاً والمفهـوم بلسان الكتاب والسنة وما زاد فمغاير له.. " (٦٤)

وربما تكون بواعث الدفاع عن السنة هي التي حملته على طرح مفـاهيم الصـوفية والمتكلمين من الأشعرية ، والنظر فيها من جميع وجوهها ؛ وهو ينتقد مذهب ابن عربي في بعض المسائل بشكل عام ، وينتقد الغزالي بشكل خاص ، وفي بعض المسائل – الصـفات والأفعال – يخالف الأشعرية والمعتزلة على حدٍ سواء . هذا الأمر يدعونا إلى القول بـأن المقبلي يفصل في انتقاداته بين المذاهب الفقهية والكلامية ككل وأفكار ممثليها . وفي عملية الفصل أي النقد الصارم لهذه المذاهب ، يكشف عن مدى إطلاعـه واسـتيعابه للفكـر الإسلامي ، ومحاولته الجادة تجديد هذا الفكر .

وفي مسألة الكشف عند الصوفية ينظر المقبلي في كتاب ابن عـربي ( الفتوحـات ) تحديداً في الباب الرابع والأربعين وثلاثمائة ، وقوله في كلام حكم فيه بانقطاع عذاب أهل

---

(٦٣) هـو الشيخ أبو بكر بن محمد بن عـلي ابن عربي ( ت ١١٦٥هـ / ١٢٤٠م ) الطائي الأندلسـي ، ولد بمرسية ، ودرس الفقه والحديث باشبيليه ، ثم ارتحل إلى المشرق وطاف بمعظم حواضره ، باسـتثناء اليمن . كان في العبادات والمعاملات ظاهرياً ، وفي العقائد باطنياً ؛ وهو صاحب نظريـة الوجـود ، فالوجود من وجهة نظره واحد ، ووجود العالم المحسوس والمرئي هو الوجود الوهمي ، وإنما وجـود الله هو الوجود الحقيقي . من أهم أعماله الصوفية ( الفتوحات المكية ) و( فصوص الحكم ) . أتهمه كـلاً من ابن تيميه وابن خلدون بإشاعة البدعة وما رافقها من مذاهب مضللة في الاتحاد والحلـول ووحـدة الوجود . الموسوعة العربية الميسرة ، سبق ذكره ، ج١ ، ص ٢٢ .

(٦٤) المصدر نفسه ، ص ٤٧١ .

النار " ما قلنا هذا إلا رداً لما قاله من يدعي الكشف ، فقال فالموازنة الإلهية : ان الله لا حكم عدله في فضله ولا فضله في عدله ، وأن القضيتين على سواء من جميع الوجوه ، وهذا من أعظم الغلط الذي يطرأ على أهل الكشف لعدم الاستناد وما يقول هذا إلا من لم يكن بين يدي أستاذ متشرع عارف بموارد الأحكام الشرعية ومصادرها . " (٦٥)

لقد وعى المقبلي أن مسألة الكشف تتعارض مع الأحكام الشرعية ومصادرها – الكتاب والسنة ، وهو يؤكد أن الصوفية على اختلاف طرقهم يعتبرون أنفسهم من المتمسكين بالسنة " فانظر هذا الفقه ! ولذا كانوا يسمون أهل الرأي في لسان المتمسكين بالسنة ، حتى مر الزمان وتقارب أمر الناس وتلقب ناس بالسنة لقباً . وإذا قلت : سني ، انصرف إليهم في عرفهم فيجيء الطالب الضعيف يقول : ما بعد السنة إلا البدعة ، فعمت المفاسد وطمت بسبب إعجاب كل ذي رأي برأيه ، نسأل الله العافية . " (٦٦)

هكذا، ينكر المقبلي على صوفية اليمن أتباع ابن عربي القائلين بوحدة الوجود من جهة، وخوارق العادة للأولياء من جهة أُخرى ، فمثل هذه الأقوال باطلة في نظره ، بل ومعطلة للشريعة. ويعكس هذا الاتجاه محاولته الجادة لإحياء عقيدة السلف وتحرير الناس من نفوذ وهيمنة مشائخ الطرق الصوفية ، الذين حولوا المجتمع الإسلامي إلى زاوية صوفية تشيع فيها الحضرة والإيمان بالغيبيات . فهو هنا يعترف بميزة ثقافية اختص بها معتزلة اليمن في الأزمنة السابقة ، وينظر إليهم بعين الاحترام والتبجيل ، إذ لا يخفي تأثره بهم في معظم مؤلفاته وأبحاثه . لكن ما دامت الضروريات العقلية هي التي يعول عليها العقل لإدراك خوارق العادة ( ما وراء الطبيعة ) عند الأولياء الصالحين ، فكيف تحصل الاعتقادات الفاسدة ؟

إن ثمة ضرباً من الترابط الصوري بين مباحث الكلام عند معتزلة اليمن في الصفات والأفعال ، يتجاوز الطرح الأشعري حول مفاسد الاعتقاد . فالمقبلي يعترض بقوة على

---

(٦٥) المصدر نفسه ، ص ٤٥٨ .

(٦٦) المصدر نفسه ، ص ٤٦١ .

حجة الإسلام الغزالي في ( إحياء علوم الدين ) بالقول : " انظر .. كيـف رسـم تلـك العقائد التي جعل منها أحد الأصول أن الله يكلف ما لا يطاق ، واحتج له بتكليـف أبي لهب ، مع أن تكليف أبي لهب لا شبهة فيه وإن أكثروا الهذيان ، لأنه أخبر أنه سيصـلى ناراً ذات لهب ، والأخبار بالواقع لا ينافي الاختيار مع أنه مقيد بقوله تعالى : (( ومـاتوا وهم كفار )) [ البقرة : ١٦١ ] سائر الأخبار. ولم ير في كتاب ولا سنة انه طلب منه أن يؤمن بأنه لا يؤمن لا تصريحاً ولا لزوماً ، فتكلف الجواب من العجب العجاب .. " (٦٧)

وبصرف النظر عن تحامل المقبلي على صاحب ( إحياء علوم الدين ) ، فإن موقفـه يكاد يكون اجتراراً كاملاً لموقف معتزلة اليمن من متكلمي الأشعرية ، حتى أنه لا يعلن في مناقشته لهذه المسألة ، سوى أنه يردد أقوالاً جرت على ألسنة أئمة الزيدية ، والجمهور من المعتزلة ، والمحققين من الأشاعرة . وحجته في ذلك قوله : " ولو سلمنا ما ذكروه لكان لنا فجاً عريضاً وطريقاً بيضاء يكفينا شر سلوك هذا المضيق ، فإن مدلولات هذه الألفاظ إذا كانت كلها أو جزء منها مما دل دليل على إحالته ، فليست دلالتها ذاتية حـتى ينسـب عندها ، ومن فعل ذلك نادى على نفسه بأنه شر أهل ذلك المحال مقاماً وألدهم خصاماً . وليست هذه أول قارورة كسرت في الإسلام ، بل كل عموم مخصوص بعقـل أو نقـل والتجوز أيضاً إن امتنعت الحقيقة . " (٦٨)

بالمحصلة بدأت مكانة مشائخ الطرق الصوفية في الهضبة الوسطى والسهول الجنوبيـة تنمو بصورة مذهلة على حساب سلطة النخبة العلويـة الحاكمـة في مراحـل ضـعفها وتفككها . ولعل الملاحظات النقدية التي أبداها المقبلي على أتباع ابن عربي من صـوفية السهول وعلى أئمة الزيدية، تكشف لنا جوهر التناقض بـين اتجـاهين متخاصـمين . وللمقبلي وجهة نظره حول هذه المسألة : " ولقد منَّ الله علينا في اليمن بحسم هذه المـادة في جبال اليمن بسبب الإمام القائم فيها ، وكان من أفضل ما جاء به : منع النـوغين (٦٩)

(٦٧) المصدر نفسه ، ص ٤٦٢-٤٦٣ .

(٦٨) المصدر نفسه ، ص ٤٦٣ .

(٦٩) يقصد بالنوغين الرقص والغناء والتماثيل . ( المؤلف )

من اللعب ، لأن مذهبهم تحريم الغناء ، ومن غريب ما روى بعض العلماء أنه أُهدي للإمام ( الفصوص ) كتاب ابن عربي - وكان له جارية معضوبة - فقال لأهله: أوقدوا هذا الكتاب واخبزوا عليه قرصاً، وأطعموه هذه الجارية ، ففعلوا فكأنما نشطت من عقال . " ويضيف قائلاً : " ثم سألت الإمام عن ذلك ، وحكيت له ما قيل لي ، فقال : نعم فعلنا ذلك فشفيت ، أو لفظة نحو هذه . فهذه الخارقة قد عارضت خوارق ابن عربي ، فإن يكن كرامة ، وإلا فليرجع إلى السنة ، ويترك الخوارق التي لا يفرق فيها بين الكرامة والفتنة إلا بالكتاب والسنة ، فبهما يعرف الصادق من المخذول ، ولا يكفينا دعوى الكون على الكتاب والسنة فيما بيننا وبين خصمنا حتى نزن ذلك بميزان الصحابة . "(٧٠)

تندرج أشكال الاستقلالية السياسية والثقافية عن هيمنة مذهب أهل البيت في اتساع قاعدة المعارضة السياسية للنخبة العلوية الحاكمة بصورة مضطردة ، من السهول الجنوبية إلى نجاد الهضبة الوسطى والشمالية ، لترتقي إلى أشكال أُخرى تمثلت في بروز الزوايا الصوفية في الحياة السياسية . وقد عبر عن مجمل هذا الصراع الثقافي والسياسي أحد علماء المؤسسة الإمامية ( محمد بن يحيى بهران ) بالقول : " ومن نقائصهم مخالفتهم ومباينتهم للأئمة ، فهؤلاء القوم ( الصوفية ) نبذوا أهل البيت وراء ظهورهم ، ونفروا الناس عن أتباعهم ونسبوهم إلى الابتداع في الدين ، بل الخروج عن خيمة المسلمين . "(٧١)

لا شك في أن المقبلي قد أدرك خطورة المنحى الجديد لنظرية الوجود عند ابن عربي ، ووقف منها موقف المعارض ؛ فهو يفند تلك النظرية من موقعه كمتكلم " وهذه المشاهدات قديمه عندهم لأنهم ( يقولون ) لا شيء إلا الوجود المتحد ، وهو عين ما يشاهد وما يتوهم وما يتخيل أو ما يشاهد فقط كما بيَّنا من اختلاف كلامهم ، والبارئ ليس بالمشاهد ولا بما ينشأ عن المشاهد من الموهومات والمتخيلات، فلا دليل عليه على أصولهم، وهم لم يثبتوه وإنما أثبتوا العالم فقط ثم زعموه أمراً واحداً لا تعدد فيه ، وإنما

(٧٠) المقبلي : العلم الشامخ ، سبق ذكره ، ص ٤٦٧.

(٧١) راجع مقالة محمد بن يحيى بهران : الكشف والبيان ، مخطوط ، في كتاب عبد الله محمد الحبشي : الصوفية والفقهاء في اليمن ، ص ٦١ .

التعدد نســب وإضافات ، ثم أطلقوا عليه لفظ « الله » وسائر أسماءه تعالى ليــتم لهــم التلبيس.. " (٧٢)

من خلال الملاحظات النقدية لنظرية الوجود ، يبين المقبلي أن مذهب ابن عــربي لا يختلف كثيراً في مباحثة عن الدهريين . ويتابع قائلاً : " وابن عربي مصرح بقــدم العــالم وأصولهم تقتضيه كما كررناه ، وهذا هو حقيقة أمرهم وقد حكينا عنهم في هذه الأبحاث ما يعلم منه أن هذا حقيقة أمرهم ونحلتهم الخبيثة . فهم دهريــة ، إلا أنهــم زادوا علــى الدهرية بإطلاق أسماء الله تعالى مع أسماء العالم على العالم، وزادوا أيضاً القــول بوحــدة الوجود تلبيساً وإلا فهي مقالة تشهد على نفسها بالمناقضة، فهــم أشــد النــاس كفــراً وأعورهم كلمة.." (٧٣)

**موقفه من علماء الحرم المكي :**

يرسم لنا المقبلي في ( العلم الشامخ ) وحاشيته ( الأرواح النوافخ ) صورة رماديــة قاتمة ، تصور الحياة الاجتماعية والدينية في أنحاء الجزيرة العربية تصويراً سوداوياً لا يخلــو من التشاؤم . فالكتاب رغم ذلك ، مميز في غايته وطريقته في التعاطي مع مسائل أصــولية وثيقة الصلة بأصول الدين الخمسة لدى معتزلة اليمن ، وقضايا متعلقة بالأحكام الفرعيــة بين سائر المذاهب الإسلامية ؛ وأراء فقهاء المذاهب المختلفة والمتعارضة حول مبدأ فــتح باب الاجتهاد من عدمه .

يقدم لنا المقبلي صورة واضحة وشاملة عن مظاهر التشيع المذهبي في صنعاء الــيمن المغرقة في زيديتها ، وعن مظاهر أُخرى من التشيع لأئمة المذاهب الأربعة في الحرم المكي ، وكنموذج لهذا التباين المذهبي ، يروي لنا قصة ظريفة حدثت له في الحرم المكي مع واحد من أتباع المذهب المالكي ، هذا نصها : " قال لي بعض من أنس بي في مكة - وهو مغربي من أهل مراكش ، وهو ذو دعوى عريضة في فنون العلم والطريقة مع نــوع شــطارة -

(٧٢) المقبلي : الأرواح النوافخ ، سبق ذكره ، ص ٢١٥-٢١٦.

(٧٣) المصدر نفسه .

فقال لي : أنا لا أدري ما الزيدية ، إنما عندي لهم من البغض ما لا حد له ، فأخبرني بشيء من مقالتهم ؟ " ، يعقب المقبلي على هذا القول بهذه العبارة : " فأعجب لمن يبغض طائفة كبيرة من أُمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، مطبقين لليمن من قديم الزمن ؛ وقد عرف أن الحكمة يمانية والإيمان يمان ، وأنهم أرق أفئدة وألين قلوباً ، فما بال هذا الوصف النبوي تحص من لم يكن من ورثة النبي صلى الله عليه وسلم في اليمن ، أو من يلوذ بهم . " (٧٤)

أما موقفه الناقد للممارسات الدينية الخاطئة ، التي أصبحت شائعة في عصره ، ربما كانت سبباً آخر في تأزم موقفه مع علماء الحرم المكي . (٧٥) فالمقبلي مثلاً رغم إعلانه حياده المذهبي ، نجده في أكثر من مناسبة ، بل وفي معظم مصنفاته يدافع بحرارة متناهية عن زيديته : "..وإن نظرنا إلى ما عليه أهل المذهب من الرفع من شأن المذاهب الأربعة وخلط مذاهبهم بمذاهبنا في بطون الكتب ، ومعاملتهم معاملة الأُمة المرحومة . قلنا : هذا الذي عليه الاعتماد وندين به رب العباد ، ونراهم يختلفون بين هذين الغرضين على حسب عقولهم ودينهم وتوفيقهم .. " غير أنه يعترض محتجاً على النظرة الضيقة في الوسط السني ، وقد تحقق هذا الأمر لديه بحكم إقامته الطويلة في الحرمين الشريفين ، فهو يقول : " فأما المذاهب الأربعة في مكة المشرفة وسائر وطاءة الأروام [ آسيا الصغرى ]، فعلى هوى الدولة ، لكنه قد تطاول ذلك وصار ديناً ، فظنوه كذلك، حتى يظن الناشئ الطالب للعلم أن مسمى الزيدي يقرب من مسمى اليهودي ". (٧٦)

كان الشيخ المقبلي عالماً ومحدثاً أصولياً في اتجاهه الفقهي والكلامي ، يميل إلى الجدل والمناقشة، فهو لا يترك مسألة أو قضية من قضايا عصره إلا وتعرض لها بالتعليق والملاحظة. وانسجاماً مع تمسكه بالأدلة العقلية لا النقلية ، نصب نفسه مدافعاً عن الكتاب والسنة . فكيف يمكن السكوت مثلاً عما يحدث من ممارسات خاطئة تتعلق بفقه العبادات والمعاملات ولاسيما في الحرم المكي . بهذا الصدد ، كتب يقول : " ومن مفاسد الخلاف

(٧٤) المقبلي : العلم الشامخ ، سبق ذكره ، ، ص ٣٩٢ – ٣٩٤ .

(٧٥) عبد الله محمد الحبشي : مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن ، ص ١٣٢ .

(٧٦) المقبلي : العلم الشامخ ، سبق ذكره ، ، ص ٣٩٢ .

ترك الجمعة والجماعة – وهما من شعار الإسلام – ، أما الجمعـــة فلكثـــرة الـــتحكم في شرائطها ، وإنما هي صلاة من صلوات أقرب ما يشترط فيها اتحاد الجماعة ، لأنها شُرِعت لاجتماع المسلمين في هذا اليوم ، وكانوا يعطلون مساجد الجماعات لها . وهذا أمر فوض في مصر اليوم يصلون في المساجد بلا تقيد بقيد، حتى إن الشافعية يصـــلون الجمعـــة ، ثم يصلون الظهر على الإطلاق .. " (٧٧)

وكان من بين الانتقادات التي وجهها لاتباع المذاهب الأربعة – تلـــك الممارســـات الخاطئة التي يقوم بها بعض المسلمين أثناء تأدية شعائر صلاة الجماعة يوم الجمعة فـــرادى وجماعات . وهو بدوره يستنكر هذا السلوك من خلال مشاهداته وانطباعاتـــه بمخـــزون هائل من التجارب والمواقف، اكتسبها بحكم إقامته الطويلة بالحرم المكي ناسكاً متعبـــداً ، يفتي دون التزام مذهب معين . وهذا الحضور المتوهج يرد في صفحات كتابه ، في حادثة جرت له مع أحد المصلين في الحرم المكي . يقول المقبلي : " رأيت مصرياً في مكة فـــرغ من الجمعة ثم قام فصلىّ الظهر ، فقلت : ما هذا ؟ فقال : أنا شافعي ، مـــذهبنا نصـــلي الجمعة ثم نصلي الظهر ، فقلت : لعل ذاك في مصر لتعدد الجمع على غير شرط التعـــدد ، وها هنا ليس إلا جمعة واحدة ، فاستفاق . " ويعلق ساخراً على أهل عصـــره " فليـــت شعري لِمَّ لم يصلوا الجمعة في مكة أربع مرات كسائر الصـــلوات نظـــراً إلى أســـاليبهم المخترعة ؟ " (٧٨)

لم يكن المقبلي شيعياً مذهبياً ، بل حنيفاً مسلماً ينادي مبدئياً بضرورة تطبيق الكتاب والسنة ، دون الحاجة إلى إقامة حواجز مذهبية بين المسلمين . فالأئمة – أئمـــة المـــذاهب الأربعة لا يعينوا على أتباعهم تقليدهم ، وليس ثمة دليل أو إجماع يوجب على أحد تقليد إمامه كائن من كان . أما عدم الاعتراض على سلطة الدولة العثمانية التي تدعي لنفســـها الخلافة والتزامها خط المذهب الحنفي ، فهذا هو عين الخطأ . أليس السلطان العثماني يبدو

(٧٧) المصدر نفسه ، ص ٤٧٢ .

(٧٨) المصدر نفسه .

أكثر تسامحاً مع أهل الكتاب والذمة الواقعين تحت سيطرته ونفوذه ، أكثر مما يبدي نفس روح التسامح والمودة مع أبناء الملة الإسلامية ، لاسيما زيدية اليمن ؟ تأكيداً لهذه الحقائق نسوق ما يقوله المقبلي :

" .. فما رأينا ولا سمعنا به في غير هؤلاء الأروام ؛ والسبب استئصالهم شأفتهم من اليمن وقوة اليمن في عصرنا هذا ، مع أنه يجمعهم وأهل العراق اسم الشيعة ، ولأولئك القوم دولة وصولة ، فكانا ملكين متضادين مذهباً وسيفاً ، ولكن أهل العراق رافضة حقاً وبلاؤهم أعظم من بلاء نقيضهم من الخوارج . وأما الزيدية فقد ذكرنا ذنبهم ، وأما اسم الرفض ، فإن كان المراد به ما ذكرنا فهذا اصطلاح . " [٧٩]

إن ما حدث في اليمن كان خطأً يجب أن يتفاداه السلطان العثماني . تطرق المقبلي لهذه المسألة المذهبية من زاوية المؤرخ الذي يرصد بدوره بعض الممارسات الخاطئة للإدارة العثمانية في بلاد اليمن ويدينها . ومع كل ذلك ، سعى لإثبات أسباب أُخرى ساعدت جميعها في الابتعاد عن روح الممارسات الرشيدة في تاريخ الإسلام . كان حرص السلطان العثماني على تحصيل المال ، مظهراً عاماً من مظاهر الحياة الدينية في بلاد الحجاز ، مدللاً على ذلك بالقول : " ولقد بلغني في مكة المشرفة وأهل الوظائف فيها الإمامة والخطابة والتدريس والفتيا والقضاء والوعظ ، وبيوتات المشايخ أهل الصفا وملاذ بني الأيام في الحوادث – وقى الله شرهم – ، كان لهم جراية من السلطان من الروم تجيء في السنة مرة أو مرتين، والسلطان لا شك أن عنده حلال وسحت .. فقال هؤلاء المشار إليهم: نريد أن تكون جرايتنا أو بعضها من خراج جدة . وهو سحت بحت مجاوز لمعتاد الجور في هذا الزمان، فانظر هؤلاء الفضلاء كيف استبدلوا الخبيث بما فيه شبهة الطيب، أو هو طيب .. " [٨٠] والمقبلي بدوره يتحدث دائماً وبسخرية لاذعة عن علماء السلطان الذين غالباً ما نعتهم بعلماء السوء ، الذين ربطوا مصالحهم بمصالح الحكام الفاسدين .

---

(٧٩) المصدر نفسه ، ص ٣٩١ .

(٨٠) المصدر نفسه ، ص ٤٠٧-٤٠٨ .

تداخلت المحطات الثلاث : ثلا وكوكبان ، وصنعاء ، ومكة والمدينـــة ، وكـــذلك الثقافة الدينية والعقلية في تكوينه الثقافي والسياسي : تراث الفقه الزيدي ، وتراث الكلام المعتزلي، والحصيلة العامة لفقه السنة . لكن الاستمرارية والتواصل الثقافي بين فقه المذاهب الأربعة ، ومطارحات المعتزلة والأشعرية الكلامية ، كانا أيضاً من نتاج خضـــوع الحيـــاة السياسية لنفوذ وسطوة تراث معتزلة اليمن المختمر في ذهنه ووجدانه .[٨١]

يبدو للوهلة الأولى أن صوت المقبلي انبثق من تراث معتزلة اليمن . ومن هنا كـــان مفهومه لمذهبه السياسي ، وتطبيقه لهذا المفهوم في معظم مؤلفاته ومناظراتـــه وحلقـــات الدرس . فهو يلجأ إلى العقل في أغلب حججه ، ويستعمل ألفاظ الفلاسفة مثـــل الماهيـــة والجوهر والعلة والمعلول ، ويستخدم الحجة المبنية على دليل العقل لا دليل النقل .[٨٢] فها هو يخوض مناقشة ساخنة مع أحد علماء الحرم المكي (الســـيد محمـــد عبـــد الرســـول البرزنجي). ولنقتبس هنا مقاطع من هذه المناظرة بيـــن الجبري والمعتزلي ، حول الأفعـــال والصفات ، كما أوردها المقبلي في صفحات العلم الشامخ ، على النحو الآتي :

- قال البرزنجي مخاطباً المقبلي : " بلغني أن لك أبحاثاً أحب الإطلاع عليها .
- قال المقبلي : إنما حررت ما يعرض لي ، ولا أريد أن يطلع عليها أحد يذيعها إلا بعـــد الموت ، لما علمت من تقيد الناس بالعوائد ونقمهم على من خالف ذلك .
- قال البرزنجي : قد عرف بعضنا بعضاً ، ومشربي ومشربك واحد .
- قال المقبلي: فوافقته على ذلك مع المعاهدة على أنه لا ثالث لنا إلا الله سبحانه وتعالى . وقلت له : أكتب عليها بجهدك ، فما أريد إلا تحقيق الحق ..
- قال البرزنجي : قد كتبت على تلك الأبحاث نحو ثماني كـــراريس ولم نختلـــف إلا في مسألة تعليل أفعاله تعالى، فإني لا أجعل التعليل لازماً .
- قال المقبلي : قد سبقك سعد الدين وغيره إلى ذلك .

---

(٨١) عبد الرحيم : " المقبلي " ، اليمن الجديد ، العدد (١١) ، سبق ذكره ، ص ٢٢ .

(٨٢) الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ص ٢٨٨ – ٢٨٩ .

- قال البرزنجي : ما مذهب الشيخ ؟
- قال المقبلي : إن أردت أي ملابسة فانسب ما شئت ، وإن أردت ما عليه الناس فأنا طالب علم اسأل عن جواز ذلك ، ثم لزومه الذي اشعر به طلبك للتعيين ، فإن أفدتني وإلا قعدت على الجهل البسيط ..
- قال البرزنجي : ما تقول في الصفات ، وما تقول في خلق الأفعال ، وما تقول في مسألة خلق القرآن ؟
- قال المقبلي : أما الصفات ، ومنها مسألة متكلم ، فمذهبي مذهب السلف الأول ، فقد علمت مدلول عالم وقادر ومتكلم مثلاً لغة ، وأطلق الألفاظ كما وردت ، وما عدا ذلك حادث اطلب الدليل على جواز البحث عنه ، وأنه من الدين ، وأرى ذلك مخاطرة تنافي الورع، ومع هذا فقد عرفت ما قال الناس حين أقحمني على البحث حسن الظن بهم."[٨٣]

ويستطرد المقبلي في مسألة خلق الأفعال على هذا النحو : " وأما مسألة خلق الأفعال، فإن حصلت للفظ الكسب مسمى ، وإلا وقعت في إحدى الجنبتين . فجهد أياماً في تصوير الكسب، وأنا أورد عليه التقسيم المشهور مصوراً ومبهماً حتى أعيي ، وهو يستمهل و لم يكابر في شيء من ذلك لا أظلمه ، ثم كذلك كان إذا أراد الاستدلال بكتاب أو سنة. قلت له : لا يصلح لك ذلك حتى تصحح الكتاب والسنة ، ولا يصحان على أصلك في نفي الحسن والقبح الحقيقيين ، وعدم جواز تعليل أفعاله أو وجوبه ، وهي إيرادات شهيرة .. وكانت خاتمة التلاقي ، و لم يتفق منه جواب عن الأسئلة مع الدعوى العريضة ، بل كان جوابه عن جواز تصديق الكاذب بقوله : الله سبحانه يصدق الكاذب؟ استغفر الله العظيم ، يكرر ذلك ، وعن الثاني بأن ألتزم أن يصور الكسب ويصححه.."[٨٤]

---

(٨٣) المقبلي : العلم الشامخ ، سبق ذكره ، ص ٢٦ - ٢٧ .
(٨٤) المصدر نفسه ، ص ٢٧ وانظر أيضاً ص ٣٢ .

" قال البرزنجي: أنا أقول بأن الله يخلق فعل العبد بقدرته لا عندها كما يقولـــون – أعني الأشاعرة .

- قال المقبلي : ذلك لا يحصل شيئاً سوى توسيع الدائرة .
- قال البرزنجي : أنا أصوره لك : مثال القدرة سيف أعطيته عبدك ، وأخذت أنت بيده والسيف فيها ، وضربت به عمراً ، فالضرب فعلك وللعبد منه تلك الخصوصية .
- قال المقبلي : العبد محل السيف ولا كلام ، وهذا القدر مشترك بين الكسبية والجبريـــة المحض الذين جعلوا الإنسان محلاً فقط ، كالشجرة في نسبة الحركـــة إليهـــا ، وإنمـــا النـــزاع هل أثر العبد في إخراج الضرب من العدم إلى الوجود مستقلاً أو مشاركاً ؟
- قال البرزنجي : لا .
- قال المقبلي : فيده حينئذ آله للضارب كقائم السيف . فلاح عليه الاعتراف ، ووعـــد بأن يصور الكسب ثانياً ، وكان منتهى الأمر طلب الموادعة ، فقد أجبناه إلى ذلك إلى أن يكون اقتضاء الجواب بين يدي الرب في زمرة الكسبية . وقلنا كما قـــال بعـــض المناظرين لصاحبه : أبلعني ريقي ، فقال : أبلعتك دجلة ، فقال : أمهلني ساعة ، فقال: أمهلتك إلى أن تقوم الساعة. وقد أستن المذكور بسنة من سبقه من شطار المـــبطلين، وأهل العجز منهم، إذا أعياهم الأمر رجعوا إلى المشاتمة ستراً من الفضيحة ! " [٨٥]

وبصرف النظر عن موقف البرزنجي من الكسب والأفعال والصفات ، فإن موقـــف المقبلي لم يتغير إطلاقاً . فهو يبسط آراءه في مناقشاته المستفيضة معه بقوة عارضة مكنتـــه من إفحام مناظره بالحجة الدامغة . لم يكن أمر إقفال باب الاجتهاد ومنعه جديداً آنذاك ، ولكن الجديد هو ما استتبعه هذا الإقفال من مصادرة للعقل ، الأمر الذي ساهم في تفشي ظاهرة التقليد والجمود العلمي في أوساط العلماء . وهكذا بعد مضي فترة زمنيـــة علـــى لقائهما ، قام محاوره البرزنجي بتحرير ثماني كراريس تتعلق بالمناظرة حـــول ( أفعـــال الله وصفاته ) ، كما هو الحال في السجالات الكلامية والمحاورات المألوفة بين متكلمي المعتزلة

(٨٥) المصدر نفسه .

والأشعرية . وفي سياق المباحثة ، أحتدم الخلاف على ما يبدو عندما عجز البرزنجي عن الإجابة على النقاط التي آثارها المقبلي في بحثه ، والسؤالان موضع الخلاف بينهما مشهوران ، أحدهما على نفاة الحسن والقبح، والآخر على أهل الجبر والكسب .

أما السؤال الأول " فأورده عامة مثبتي الحكمة من الماتريدية والمعتزلة . وصورته أنه إذا لم يكن في نفس الأمر حسن ولا قبح – وإنما اختلاف الماهيتين بالنظر إلى الأمر والنهي – فلا يقبح من الله شيء ، فلا يمتنع عليه تصديق الكاذب ، لأنه بالنسبة إليه تعالى بزعمكم كتصديق الصادق. " . وأما السؤال الثاني " فهو مشهور أيضاً ، أورده الأشاعرة على نفوسهم الجويني والرازي وابن الهمام من الماتريدية فضلاً عن المعتزلة ، وهو أنه لا تحقيق للكسب ، فإن القسمة الدائرة بين النفي والإثبات تنفيه ، فإنه إما يخرج فعل العبد من العدم إلى الوجود بمحض قدرته أو بمحض قدرة الله تعالى أو مشتركاً ، فيلزم الاعتزال أو الجبر . وهم يجيبون بأنه بمحض قدرة الله تعالى فاختاروا الجبر ، فقيل لهم : لا حجة للرسول حينئذ لأنه يقول له المرسل إليه : إن خُلِقَ في الإيمان آمنت جئت أم لم تجئ ، وإن لم يخلق فيَّ الإيمان لم أومن جئت أو لم تجئ ." (86)

فماذا ندرك من مغزى كل هذا الكلام ؟ ألم يكن المقبلي في مطارحته يهدف إلى إفحام البرزنجي ، فيما يتعلق بالصفات والأفعال والعباد ؟ لكن البرزنجي يعود ثانيةً إلى مخاطبة المقبلي ؛ وهذا ما يؤكده قوله : " فما شعرت في أواخر رمضان والرجل معتكف إلا وقد جاءني منه ورقة فيها غثاء كثير من هذا الذي يتكلم به بُلْهُ الطلبة وجهالهم ، فعاودته بورقة ما الذي غير حال مولانا ، فانه اطلع على هذه المباحث جميعها منذ أيام وأثنى ، وزعم أنه سيكتب عليه ، ولم أتعرض له بما يخصه حتى يأنف ويغضب لنفسه . فأجاب بأني داخل في أفراد من عممته بالبصق في الوجه وحثو التراب في الفم . إلى أن قال : السلام عليكم سلام متاركة . " (87)

---

(86) المصدر نفسه ، ص 31 .

(87) المصدر نفسه .

نستشف من سياق هذه المناظرة العلمية التي جرت بين ( المقبلي والبرزنجـــي ) ، أن الخلاف حول مسائل الصفات والأفعال ، لم يصل بهما إلى حد القطيعة ، وإنما إلى حـــد الدسيسة والإيقاع لدى الخليفة . يذكر المقبلي في مذكراته التي ضمنها في كتابه ( العلـــم الشامخ ) أن البرزنجي لم يتوان عن الإيقاع به لدى السلطان العثماني ، الذي أمر بتشكيل لجنة علمية من خيرة العلماء المسلمين ، شكلت برئاسة إمام الحرمين للنظر في قضية المقبلي الذي ألصقت به تهمة الزندقة والخروج عن دائرة الإسلام . وقد تراجع البرزنجي عن الوفاء بشروط العهد ، وبالتالي الإخلال بآداب النظر والمناظرة .

وإذا كان المقبلي قد تردد كثيراً في تسليم كراريس بحثه المخطوطة ، وهي تضم أبحاثاً مسددة في الصفات والأفعال ، كما أشار إلى ذلك في سياق حديثه مع الشريف البرزنجي، خوفاً من عملية تسريبها للسلطات العثمانية ، فإنه بعد أن أخذ منه عهداً بعـــدم إفشـــاء السر، سلمها إليه، بهدف الاستفادة من ملاحظاته القيمة التي قد تثري موضوع البحث . وكانت هذه المحنة كما يذكر المقبلي في عام ١٠٨٩هـــ / ١٦٧٨م ، وفي ذلك يقـــول : ".. فحين ضاق عطن المذكور ، وعلم أنه لا يخلص معنا إلا الكلام الصحيح وهو معدوم، كتب إلي ورقة فيها مشاتمة فأجبت عليه قد رضي بعضنا من بعض إلى الآن ، و لم يحـــدث بيننا موجب لمشاتمة العجـــائز ، وليس عليك عار إن عجزت عما عجز عنه من هو أشد منك قوة ، فاطو البحث بيننا . فتاركنا وقد عظم عليه الغلب لقوة نفسه ، فلم ير لنفسه إلا نقض العهد ، وذكرنا بما شاء كيف شاء ، حتى بلغ ذلـــك إلى الـــروم [ الســـلطان العثماني ] ، ونمّ بنا إلى قاض رئيس فيهم ، هو البياضي الذي نذكره في هذه الأبحـــاث ، وإلى الوزير ، فكذب كذبات ، فرد الله كيده وكبته بغيظه ، وأكذبـــه شـــريف مكـــة وفقهاؤها ومفتيها ، وقاضيها الباحث للوزير عن صدق نقل الناقل ، وكان ذلك فيما قيل لي – أعني تكذيبه سبب هوانه عندهم ، مع نقول تؤيد ذلك من أهل الحـــرمين بســـبب تعرضه لأعراضهم وأموالهم ، ثم لج في التعرض لأعراض من لم يمش على هواه في تعرضـــه لذلك."[٨٨]

(٨٨) المصدر نفسه ، ص ٢٧-٢٨ .

**الخلاصة :**

إن المحنة التي أبتلى بها صالح بن المهدي المقبلي قابلة للشرح والتفسير ، وهي ظاهرة تتكرر في تاريخ الفكر الإسلامي الوسيط والحديث والمعاصر . فلم يكن المقبلي (لم يكن) مجرد فقيه زيدي لجوج يهوى الجدل والمعارضة كما يصوره لنا أصحاب السير والتراجم ، وإنما كان عالماً أصولياً ومتكلماً معتزلياً ، ملماً بكل ألوان العلوم العقلية والنقلية، يأبى التسليم بواقع ثقافي وسياسي متفق عليه في عصره ؛ لكنه في واقع الأمر منافٍ للعقل والمنطق . وسوف يكتشف القارئ المتمعن في قراءة نصوصه موسوعة علمية وفلسفية متكاملة في شخص هذا العالم القلق، تجاوزت أطروحاته - الفقهية والكلامية - كل المفاهيم السائدة والنصوص الجامدة، التي بدأت تظهر صيغها عبر مؤسسات القضاء والإفتاء في عهد الدولة القاسمية من جهة ، وفي أنحاء متفرقة من أقطار العالم الإسلامي من جهة أُخرى .

وكان الدرس الخلقي الذي بثه بين طلابه ومريديه في اليمن والحجاز طيلة فترة حياته، تعين طبيعة شخصه وسلوكه ، كعالم مجتهد ، يتلخص بثوابت ثلاثة ، تلزم كلاً من شاء أن يتخذ العلم سبيله : نبذ الجمود والتقليد ، والأخذ بعلوم الاجتهاد ، والتخلي عن العصبية المذهبية . يعلق عبد العزيز المقالح على شخصية المقبلي في بحثه ( قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة ) ، وفي هذا التعليق أو القراءة المعاصرة أكثر من دلالة ثقافية وسياسية ، بقوله : " لقد حاول المقبلي أن يستخدم عقله ، وأن يكون له طريقته الخاصة في التفكير وفي التعامل مع النصوص ، وكان ذلك بداية الاصطدام مع الواقع المتخلف الذي أفرزته وكونته قرون الانحطاط المتتابعة .. وما تزال المعلومات التي وصلت إلينا عن أسباب هجرته قليلة وتنقصها التفاصيل الدقيقة لحالة الاضطهاد والمبالغة في التنكيل ، حتى بلغ به الأمر إلى الفرار بزوجته وأطفاله في أحد مواسم الحج ؛ ولو كانت المحنة محدودة لهاجر بنفسه لسنوات ثم يعود إلى أهله ووطنه ، لكنه أدرك أن العناء سيطول، وأن بطش الأعداء

نازل به لا محالة ، فقد تكالبت عليه جمــوع التعصــب وحاصــرته كــلاب الســلطة وذبابها.."[89]

بهذا المعنى ، شكلت تجربة المقبلي قاعدة ثقافية وسياسية صلبة مهدت الطريق لظهور نخبة علمية فقهية فاعلة من علماء اليمن المجتهدين ، الذين أخذوا يطالبوا بإعادة فتح بــاب الاجتهاد على مصراعيه ، ونبذ الجمود والتقليد . وليس من قبيل المصادفة أن يبدي ابــن الأمير والشوكاني ، إعجابهما الشديد بشخص المقبلي ، باعتباره علماً من أعــلام الفكــر الزيدي ؛ وبالمثل تلقف مؤلفاته عدد آخر من رجال حركة الإصلاح والتجديد في العــالم الإسلامي ، وفي مقدمتهم محمد رشيد رضا ، صاحب المنار ، الذي تولى بنفسه الإشراف على تحقيق أهم أعماله ألا وهو كتاب (العلم الشامخ في تفضــيل الحــق علــى الأبــاء والمشايخ)، في مطلع هذا القرن،[90] عندما كانت الأمة تقــف في مواجهــة المــدارس والتيارات والمذاهب الفكرية المختلفة الغازية من الشرق والغرب . وما أحوجنا اليوم لمثل هذه الشخصية العلمية المستقلة ، التي رفضت الانخراط في خدمة السلطة – نظراً لانعــدام قواعد عقلانية للمجتمع السياسي الذي كانت تطمح لإقامته طبقاً لمبادئ الكتاب والسنة.

(٨٩) المقالح : قراءة في فكر الزيدية ، سبق ذكره ، ص ١٨٤ .

(٩٠) أعاد تحقيق هذا الكتاب القاضي العلامة عبد الرحمن بن يحيى الإرياني رئيس الجمهورية العربيــة اليمنيــة سابقاً ، بالمشاركة مع مكتبة دار البيان وصاحبها بشير محمد عيون بدمشق، عام ١٤٠١هـــ / ١٩٨١م، ولكنهما لم يشــيرا إلى محقق المخطوط بالاسم، وهو صــاحب المنار محمد رشيد رضا ، بهذا الخصوص انظر: العمري : المنار واليمن دراسة ونصــوص ، ص ٤١ ، والحبشي : مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن ، سبق ذكره ، ص ١٣٢ .

# الفصل الثالث

# التأصيل الموضوعي والذاتي للغربة عند ابن الأمير

## من الموالاة إلى الامتناع السياسي :

تتيح الظروف الموضوعية والذاتية وثيقة الصلة بتجربة محمد بن إسماعيل الأمير (ت١١٨٢هـ/١٧٦٨م) المريرة مع أئمة آل القاسم الفرصة للباحث المتأمل في سيرة حياته وعصره إزاحة طبقة الغبار المتراكمة حول هذه الشخصية العلمية الفاعلة . والملاحظ أن كتب السير والتراجم ( طبقات الزيدية الكبرى والصغرى ) تحرص على تقديمه للقارئ باعتباره فقيه مكاشح للسلطة القاسمية ، يندفع اندفاعا أعمى إلى مهاجمة أبناء عمومته والتشنيع عليهم بفاحش القول – نثراً وشعراً . في حين تعنى المصادر التاريخية بشكل عام تقديم ترجمة ميسرة وعطرة لشجرة العائلة الأميرية ، فمحمد البدر بالنسبة لها عالماً ورعاً تفرغ للعلم والعبادة ، لكنه لم يتخل بالمرة عن العمل بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كونه أصلاً من أصول الدين الخمسة لدى زيدية اليمن الهادوية . وعليه ، تقتضي الحاجة منا استقصاء الدور الإصلاحي لهذا العالم في مناهضته الدعوبة لظاهرة التشيع المذهبي آفة عصره .

فمن هو ابن الأمير ؟ وما هي الأسباب الكامنة وراء معارضته للسلطة القاسمية ؟ وهل كان يطمح في الإمارة أسوة بأقرانه الحسنيين من أشراف الجوف ، أم أنه بالفعل عاف الإمامة والسياسة ومقالبها ، لينصرف كلية إلى محراب العلم والعبادة؟

عاصر البدر خمسة أئمة من آل القاسم هم : المنصور الحسين بن القاسم (ابن المؤيد)، والمتوكل القاسم بن حسين ، والناصر محمد بن إسحق ، والمنصور الحسين بن القاسم

وابنه المهدي عباس .[1] وإغناء لتجربته العلمية ، فقد جاءت العديد من مواقفه السياسية المناهضة للمؤسسة الإمامية والقائمين عليها. فابن الأمير المطالب بتطبيـق مبـدأ الأمـر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يوفر جهداً أو مناسبة للهجوم على الأئمة الحكام ، الـذين حولوا الإمامة من منصب ديني يعتمد على الدعوة والخروج والبيعة إلى منصـب دنيـوي يورث من الآباء للأبناء ، طبقاً لمبدأ العصبية والغلبة .

من جهة أُخرى ، تذكر المصادر أن الإمام المنصور عرض عليه ولاية القضاء الأكبر ، لكنه رفض هذا المنصب بكبرياء ، فامتنع عن الدخول فيه لذلك فضل على إقامته في المقام الشريف أو العيش في كنف السلطان أن يسيح أنحاء متفرقة من بلاد الجزيرة العربية بحثـاً عن استزادة في المعرفة وإغناء لتجربته العلمية . ويذهب الشوكاني في تراجمـه الموسـومة بـ(البدر الطالع) إلى القول بأن الإمام المنصور الحسين بن القاسم، كان قد ولى ابن الأمير " الخطابة بالجامع الكبير بصنعاء ، واستمر ناشطاً للعلم تدريساً وإفتاء وتصنيفاً .. أظهـر الاجتهاد والوقوف مع الأدلة، ونفر من التقليد ، وزيف ما لا دليل عليه من الآراء الفقهية، وجرت له مع أهل عصره محن وخطوب ، شأن كل مصلح يدعو إلى الحق ويجاهر بـه في عصر الظلمات .. "[2] وهذا الرأي القائل بأن ابن الأمير قد قبل الانخراط في سلك القضاء والإفتاء الرسمي فيه تعميم واضح تعوزه الموضوعية.

والملفت للنظر أن المصادر الرسمية لم تذكر الأسباب الكامنة وراء نزوح آل الأمير من مدينة كحلان إلى العاصمة صنعاء ، لكنها تتحدث عن نزوح جماعي لعدد من الوجهـاء والأعيان كان ضمن هجرة جماعية ولدها ظروف الفوضى السياسية التي عمـت أنحـاء اليمن، من جراء الحروب القبلية التي أكلت الأخضر واليـابس في السـهل والجبـل . في الوقت نفسه ، تذكر المصادر الأسباب الموضوعية التي جعلت ابن الأمير ينتقل إلى صـنعاء هو وأُسرته بحثاً حياة أفضل ، بعد أن فقدت الأُسرة مركزها ونفوذها في عهـد الدولـة

(١) انظر كلاً من أحمد حسين شرف الدين : اليمن عبر التاريخ ، ص ٢٥٥ ، وقاسم غالب أحمد وآخرون : ابن الأمير وعصره صورة من كفاح شعب اليمن ، ص٦٦-٦٧ .

(٢) الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج٢ ، ١٣٣ .

الزيدية الثانية .[3] فهل أثرت عملية انتقال الأُسرة من هجرة ( ذيبين ) إلى حصن (مبين)، ومن ثم إلى صنعاء بصورة ملفتة للنظر على مستقبلها السياسي ، كأُسرة علم وجهاد أنجبت رجالاً دعاة خروج وبناة دول ؟

إن الصراع المتفجر بين سائر الأُسر العلوية في بلاد اليمن الاعلى على دست الإمامة أدى بدوره إلى إفراز منتصرين ومنهزمين ، فالمنتصرون بطبيعة الحال من أئمة آل شرف الدين كانوا قد استأثروا بالسلطة والثروة . أما المنهزمون من آل الأمير فكان لابد وأن يتوارى الكثير منهم عن الأنظار ، بل ويضطر بعضهم إلى التخفي وتغيير أسمائهم بل ومذاهبهم إلى حين ، كما فعل محمد بن إسماعيل الأمير بعد نزوح أُسرته من كحلان إلى مدينة صنعاء .[4] وللأشراف الحمزات بزعامة آل الأمير دور مهم في انهيار المقاومة اليمنية المتنامية ضد الحكم العثماني نكاية منهم بالإمام شرف الدين وأبنائه عموماً .

(٣) يجري أحمد حسين شرف الدين في كتابه : اليمن عبر التاريخ ، ص ٢٤١ ، مقارنة بين دور أئمة آل البيت في الحياة السياسية مبيناً دور كلاً من الحسنين والحسينيين ، الذين يصل عددهم نحو تسعة وخمسون إماماً . ويقدم حسين بن علي العرشي في كتابه بلوغ المرام في شرح مسك الختام فيمن ملك اليمن من ملك وإمام ، ص ٤٠١ -٤١٤ ، كشافاً خاصاً بأئمة اليمن الذين يصل عددهم نحو مائة وتسعة وثلاثين إماماً وداعٍ ومحتسب – غالبيتهم ينحدرون من ذرية الحسين بن علي . لمزيد من الاستفادة نحيل القارئ لكتاب سيد : تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن ، سبق ذكره ، ص ٢١٨ - ٢١٩ ، وصبحي : في علم الكلام الزيدية ، ص ٤٦٣ وما تليها ، وأشواق أحمد غليس : التجديد في فكر الإمامة عند الزيدية في اليمن ، ص ٢١١ وما تليها .

(٤) نورد على سبيل المثال قصة القاضي جعفر بن عبد السلام الأبناوي ، الذي حول هويته السياسية ( مذهبه ) أكثر من مرة في بداية عهد الدورة الزيدية الثانية حيث كان يشغل وظيفة قاضي ومفتي للدولة الصليحية الثانية ( الإسماعيلية الباطنية ) ، على إثر سقوط دولتهم وأنصارهم من سلاطين بني حاتم أصبح القاضي المذكور زيدياً مطرَّفياً بل ومحدثاً أصولياً حتى حين . ولما اشتدت الهجمة الشرسة على فرقة المطرفية من قبل الإمامين ( المتوكل أحمد بن سليمان والمنصور عبد الله بن حمزة ) سحب القاضي جعفر البساط من تحت أقدام مشائخه وتخلى عن جماعته ، ثم أعلن تنصله عنهم كلية وساهم في حملة الإبادة الموجهة ضدهم في كلٍّ من هجرة سناع ووقش . انظر تفاصيل ذلك في المراجع التالية : عبد الغني عبد العاطي : المطرفية في اليمن بين العلم والسياسة ، ص ١٢٤ - ١٢٥ ، وسيد : تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن ، سبق ذكره، ص ٢٥٤ وما تليها، وعلي محمد زيد: تيارات معتزلة اليمن في القرن السادس الهجري، ص ١٣٥- ١٣٦ . أما محمد بن الأمير فقد غير لقبه أولاً ، ثم مذهبه محاكاة منه لمعظم الأُسر العملية التي استقر بها الحال في العاصمة صنعاء بحثاً عن حياة أفضل . ( المؤلف )

## صنعاء عاصمة للخلافة القاسمية :

اندمج آل الأمير في جو صنعاء الدولة القاسمية في ظروف استثنائية تحول فيها منصب الإمامة إلى وظيفة دنيوية تعتمد بشكل رئيس على مبدأ الغلبة . وكل ما يـــذكره مؤلـــف كتاب (ابن الأمير وعصره ) أن الحياة السياسية والثقافية بمدينة صنعاء استهوت محمد البدر إليها ، كونها " كانت عاصمة علم ولم تكن حينذاك عاصمة حكم . فقد ابتعد المهـــدي محمد بن أحمد الحسين بمركز الحكم (المواهب) التي اختطها لنفسه قريباً من ذمار فخفـــت بذلك سطوة الملك عن صنعاء ، وأطلقت للعلماء عنان البحث والتفكير الحر والصـــراع المذهبي العنيف وكانت آراء المقبلي والجلال ومحمد بن إبراهيم الوزير وغيرهم تجد طريقها إلى عقول الدارسين بالتأييد لها أو الحملة عليها ومعارضتها "(٥) ورغم ما في هذا القول من مبالغة ، إلا أنه من المؤكد أن التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة ، كان تحت المراقبة .

ويفهم من السياق التاريخي للدولة القاسمية أن صنعاء ظلت محافظة علـــى مركزهـــا كعاصمة سياسية وثقافية للدولتين الزيديتين الثانية والثالثة ، رغم انتقال مركز الحكم منها إلى ضوران آنس ومواهب ذمار . (٦) ولعل طول مدة حكم الإمام المهدي أبي المواهـــب وانشغاله بأمور المخالفين له هنا وهناك حال بينه وبين الاستقرار فيها بصورة مســـتمرة . ومن هنا يتضح بكل جلاء أن العلماء المعارضين للسلطة القاسمية كـــانوا قـــادرين علـــى التحرك السياسي في العاصمة صنعاء على الرغم من كل القيود المفروضة على نشـــاطهم وتحركاتهم داخل وخارج المدينة .

---

(٥) إن الدراسة الموسومة بـــ ( ابن الأمير وعصره صورة من كفاح شعب اليمن ) ، ص ١٢٨ وما تليها والتي شارك في تأليفها قاسم غالب أحمد والقاضي حسين السياغي والقاضي محمد الأكوع والقاضي عبد الله الشماحي في بداية عهد الثورة اليمنية وإعلان قيام النظام الجمهوري ، تنـــدرج في سلســـلة الكتـــب الإعلامية التي كان الهدف من وراء إصدارها في تلك الفترة السياسية المضطربة هو الحط من شأن النظام الإمامي ( الملكي ) البائد . وهي من وجهة نظرنا تفتقر إلى ابسط مفاهيم البحـــث العلمـــي المنـــهجي والموضوعية التاريخية ( المؤلف ) .

(٦) حسين بن أحمد العرشي: كتاب بلوغ المرام في شرح مسك الختام في من تولى ملك اليمن من ملك وإمام، ص٦٨.

في هذا المناخ العام برز دور ابن الأمير كفقيه مكاشح لحكم أئمة آل القاسم ، اخذ بدوره يدعو إلى إحياء الكتاب والسنة. وكان يرى في الدعوة السلفية التوحيدية (الوهابية) تجربة رائدة تسهم في إصلاح أحوال المسلمين من جهة ، كما أنها عارضت كافة مظاهر الحكم العثماني في إقليم شبه الجزيرة العربية . وهذا الموقف في حد ذاته لا يعني أنه قد تخلى عن مذهبه، بل بذل كل ما في وسعه لتضييق الهوة المذهبية بين عالم السنة وعالم الشيعة . بمعزل عن الخلافات السياسية المحتدمة بين الدولتين السعودية والقاسمية حول إقليم عسير .

ورغم أن البدر احتل مكان الصدارة في حلقة العلم والتدريس بجامع صلاح الدين ، لكنه كان يرفض بإصرار الانخراط في سلك القضاء والإفتاء الرسمي ، حرصاً منه في المحافظة على استقلاليته ومكانته العلمية . وهذا الموقف الثقافي يندرج في مجال خوفه أن يتحول إلى فقيه (مثقف) سلطة [7] . ويتجسد أيضاً في تركه ( صنعاء ) والمقام الرفيع فيها ( مشيخة الإسلام ) وهجرته إلى الأراضي المقدسة ( الحرمين الشريفين ) ، كما فعل من قبله الشيخ صالح بن المهدي المقبلي (ت ١١٠٨هـ/١٦٩٦م ) حتى وافته المنية هناك. [8] ولم يكن علماء الزيدية بمعزل عن الحياة السياسية التي غلب عليها التشيع المذهبي والتقليد ، وأبدى بعضهم تحركاً ثقافياً مناهضاً للمؤسسة الإمامية التي كانت معنية في المقام الأول بتأجيج الصراعات المذهبية والعرقية بين مختلف فئات المجتمع.

ويبدو أن ابن الأمير قد ذهب إلى أبعد مما كان يرمي إليه التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة في إصلاح الخلل الكامن في المؤسسة الإمامية ، عندما حول حلقات الدرس إلى ندوة علمية مستنهضاً هِمَمَ طلابه في وجوب العمل على إحياء علوم القرآن ورفعة الإسلام وعزته وبناء دولته وإقامة وحدته على أسس سليمة. وخاض في سبيل ذلك الهدف الإصلاحي سلسلة من المناظرات الفقهية ضد خصومه من الهادوية والجارودية .

(٧) يعلق زبارة في كتابه : نشر العرف ، سبق ذكره ، ص ١١ ، على مصطلح ( فقيه ) بهذه العبارة : "وليس المراد بالفقه مجرد معرفة أقوال صاحب المذهب ، بل هو استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية الذي لا يسمى صاحبه فقيهاً حتى يصير إماماً في جميع العلوم النقلية ، كعلوم العربية والأصول والحديث والتفسير ، وما تعلق بذلك ، وما لا بد منه من علم الكلام " .

(٨) بعكر : مصلح اليمن ، سبق ذكره ، ص ١٠٢ .

وفي صنعاء كان الاحتجاج عنيفاً ضد ابن الأمير وأنصاره ، حيث اخذ الناس يتساءلون عما دعاه إلى كل هذه الحركة المناوئة لمذهب آل البيت . ولكن من الذي أسهم في التكوين الثقافي للبدر حتى نبغ في علوم العقل والنقل ليصل إلى مرتبة الاجتهاد ؟

أشار ابن الأمير نفسه إلى بعض فصول حياته ومرتع طفولته في كحلان وشبابه الباكر في صنعاء ، فقد كانت صنعاء تعيش على تراث معتزلة اليمن يؤمها طلبة العلم والطامحون في حياة أفضل . أما الدافع الفعلي لهذا التحول الثقافي في مطلع حياته فهو تأثير الشيخين ( الوزير والأخفش ) ، وشيوخ آخرين نخص بالذكر منهم زيد بن محمد الحسن، وعلى يده قرأ ( زاد المعاد ) لابن القيم ( وبهجة المحافل ) للعامري وغيرهما من كتب الفقه والحديث، ومنها ( شرح القلائد ) للنجري ، و( حاشية التهذيب ) للجلال . وقد توفرت لأسرته مكتبة عامرة تعجّ بمختلف المصنفات العلمية . وكان لا ينقصه الطموح ، فقد كان يرى والده خطيباً مصقعاً بالجامع الكبير بصنعاء ، وبالمثل كان جده ( صلاح بن محمد بن علي بن حفظ الدين ) متولياً وظائف الخطابة والإمامة في جامع كحلان ، فلما لا يتفرد هو بعلم الحديث ويؤلف فيه وينعي على علماء عصره انصرافهم عنه ! [9]

ويبرز الاتجاه السني عند ابن الأمير ، المتمسك بمذهب السلف الذي يرتكز بصورة أساسية على الكتاب والسنة والإجماع . ورغم أنه لا يخرج على القدماء من الأحناف فإن الأحاديث المسندة والمسائل الفقهية التي يوردها في معظم أعماله ، والتي تغلب عليها نزعة التجديد والتأصيل في فكر الزيدية تعكس اتجاهه الأصولي ، وهو اتجاه أكثر علماء مدرسة الإصلاح اليمنية الذين يشددون القول على الاجتهاد ونبذ التقليد . فمن أصل ( ٤٦ ) عملاً لابن الأمير ، يوردها أحمد محمود صبحي في دراسته الفلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، لاسيما بحثه المستقل ( في علم الكلام - الزيدية ) ، يحتل علم الحديث فيها الصدارة يليه علم الكلام ثم الفقه ، وبالإجمال فإن ابن الأمير شخصية علمية

(٩) صبحي : في علم الكلام ، سبق ذكره ، ج٣ ، ص ٣٩٧ .

متميزة لم يتقوقع على ذاته ، بل مارس السياحة العلمية في طول بـلاد الجزيـرة العربيـة وعرضها بهدف الاستفادة من كافة المذاهب .

لقد كان كثيراً ما يعيب في حلقة الدرس أقرانه الذين أداروا ظهورهم كليـة عـن الحديث مفضلين الخوض في مناظرات كلامية وثيقة الصلة بـالجبر والاختيـار والفعـل والصفات ، ونراه في مطلع حياته العلمية يعد قصيدة يشيد بها بأئمة علم الحديث ، هـذا مطلعها :

**ليت شعـري هل في الوجـود إمـام عـالم مثل مسـلم و البخـاري**
**كنت أعـملت في لقـاه المطايـا سـائراً في مهامـه و قفـار**
**وبـذلت النفيس في الأخذ عـنه تـاركاً للأوطـان و الأوطار** [10]

ويفهم من كلام من ترجموا له ، خصوصاً الشوكاني وزبارة ، أنه قد مـر بتجربـة جعلته يتحول من علم الكلام إلى علم الحديث ، وكان هذا التحول لدى علماء المؤسسة الإمامية ذماً لا مدحاً لأن علوم العقل أصبحت في صنعاء اليمن في القرن الثامن عشـر ، أولى وأجدر بالدراسة والاهتمام من علوم النقل . وعليه ، فقد كان من المتوقع أن يتجنـد العلماء في الريف والحضر إلى جانب السلطة التي كانت تبحث عن أعوان وأنصار لتثبيت شرعيتها المهزوزة في أعين الناس ، واستقلالية العلماء عن السلاطين كانـت سـبباً مـن أسباب تدهور الخلافة القاسمية كما يؤكد ذلك عبد الرحمن بعكر ، أثناء حديثه عن موقف ابن الأمير من أئمة آل القاسم بقوله " وعند وصوله إلى صنعاء أحسن المنصور اسـتقباله وعرض عليه ما عرض أبوه المتوكل من قبل منصبي الوزارة والقضاء العام فـأبى وتفـرغ للتدريس والوعظ ، حيث بدأ خطابة جامع صنعاء سنة ١١٥١[هـ]، وعقـد في سـنة ١١٥٤[ هـ ] درساً في ((الترغيب والترهيب)) للمنذري بعد صلاة العصر بالجامع الكبير ودرساً بين العشائين في التفسير . " [11]

(١٠) انظر مقدمة ديوان الأمير الصنعاني ، سبق ذكره ، ص ١٣ .
(١١) بعكر : مصلح اليمن ، سبق ذكره ، ص ٩١ .

ويذهب إلى نفس القول إسماعيل الأكوع في مجمل حديثه عن سيرة ابن الأمير حيث يذكر أنه " تصدر للتدريس في مدرسة الإمام شرف الدين ، وفي جامع صنعاء وغيرهما في علم الفروع والأصول والمعاني والبيان والتفسير وعلوم الحديث ، فانتشرت السنة على يده على كثير من ديار الزيدية التي لم يكن لأحد من علمائها التفات إليها من قبل ولا معرفة بها .. " (١٢)

وهـذان الرأيان يكشفان عن اتجاه سائد يرمي إلى القول بأن معتزلة اليمن عطلوا العمل بالكتاب والسنة ، الأمر الذي يعترض عليه أحمد صبحي بالقول إن أئمة الزيدية كانوا أكثر التزاماً بتطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كونه يمثل جوهر السنة . (١٣) وقد برز ذلك في أصول الدين الخمسة : العدل والتوحيد ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والكتاب والسنة ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ ويزيد عليها الإمام الهادي يحيى بن الحسين الرسي أصلاً آخر ألا وهو تثبيت الإمامة في آل البيت . (١٤) ومن الخلافات في فهم الأصول ما يتخطى الشكل ويمس المعنى المتعارف عليه لدى غالبية الفرق الزيدية ، سواء كانت زيدية متشيعة خالصة ، كالجارودية ، (١٥)

---

(١٢) إسماعيل بن علي الأكوع : هجر العلم ومعاقله في اليمن ، ج٤ ، ص ١٨١٥ .

(١٣) انظر مناقشة أحمد صبحي لنشأة التشيع في تاريخ الإسلام وظهور الفرق الإسلامية المتعارضة : في علم الكلام الزيدية ، سبق ذكره ، ج٣، ص ١٩ وما بعدها .

(١٤) يضع الإمام الهادي الأصل الرابع من أصول الدين (تثبيت الإمامة في آل البيت ) محل الأصل السابق ( الكتاب والسنة ) الذي اقره جده الإمام القاسم بن إبراهيم، ورأيه في هذا الاتجاه قريب من رأي الإمام الحسن الأطروش . انظر كلاً من زيد : معتزلة اليمن دولة الهادي وفكره ، سبق ذكره ، ص ١٥٨ – ١٥٩ ، وغليس : التحديد في فكر الإمامة عند الزيدية في اليمن ، سبق ذكره ، ص ٥١-٥٢ .

(١٥) الجارودية ، ينسب أتباعها إلى جارود زياد بن المنذر (ت١٥٠هجري / ٧٦٧م ) وهو واحد من أتباع الإمام محمد الباقر و ابنه جعفر الصادق ، إلا أنه فضل الالتحاق بالإمام زيد عشية خروجه على الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك عام ١٢٢هجري / ٧٤٠ م . انظر أبو زهرة : الإمام زيد حياته وعصره ، سبق ذكره ، ص ٥٥ ، وانظر أيضاً عارف تامر : الإمامة في الإسلام ، ص ٩٢ .

والحسينية ، [١٦] والهادوية، أم زيدية معتدلة أقرب في معتقداتها إلى أهل السنة والجماعة ، كالسليمانية،[١٧] والصالحية ، [١٨] ، والشوكانية المعاصرة [١٩].

وإذا كان الأكوع يرجح تفاوت فهم زيدية اليمن الهادوية واستيعابهم الكامل لتعاليم القرآن الكريم من جهة ، والتزامهم بالسنة النبوية من جهة ثانية ، فإن مثل هذا القول إذاً يخرجهم عن دائرة الملة الإسلامية ، وهو قولٌ مجافٍ للواقع والحقيقة . فالزيدية – من وجهة نظرنا – هم أقرب الفرق الشيعية إلى أهل السنة ، حتى إن البعض ذهب إلى القول بأن المذهب الزيدي يعتبر بمثابة المذهب الخامس إلى جانب المذاهب السنية الأربعة المعروفة .[٢٠] والفكرة السائدة التي عمل الأكوع على ترسيخها في أذهان الناس هي : "إنهم يخالفون زيد بن علي إمامهم في أكثر الفروع مع انتسابهم إليه، ويزعمون أنهم أخذوا بفروع أتباعه ، كما أخذت الشافعية بفروع أصحاب الشافعي، والمالكية بفروع أصحاب

---

(١٦) الحسينية ، ينسب أتباعها إلى الإمام الحسين بن القاسم العياني ( ت ٤٠٣ هجري / ١٠١٢ م ) ، ويغلب الظن على اعتقاد اتباعه بأنه المهدي المنتظر . انظر كلاً من نشوان بن سعيد الحميري : الحور العين ، ص ٢٠٨ ، وحسن خضيري أحمد : قيام الدولة الزيدية في اليمن ، ص ١٣٢ .

(١٧) السليمانية ، وهم أتباع سليمان بن جرير الرقي ، يعتقدون بأن الإمامة شورى بين الخلق دون تخصيص ، وهم بهذه المسألة أقرب الفرق الزيدية إلى أهل السنة والجماعة . انظر سيد : تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن ، سبق ذكره ، ص ٢٢٢ – ٢٢٣ .

(١٨) الصالحية ، و هم أتباع الحسن بن صالح الهمذاني (ت ١٦٨هجري / ٧٨٤ ميلادي) ، أكثر الفرق الزيدية تمسكاً بمذهب الإمام زيد ، ومبدأ ( إمامة المفضول مع وجود الفاضل ) . يقول الصالحية إن علياً كان أفضل الناس بعد الرسول وأولاهم بالخلافة . انظر السيد يحيى الفضيل : من هم الزيدية ، ص ٢٢ .

(١٩) الشوكانية ، وهم أتباع شيخ الإسلام محمد بن علي الشوكاني الخولاني الصنعاني ( ت ١٢٥٠هـ / ١٨٣٤ مـ ) ، ومذهبه هو الظاهر في اليمن المعاصر ، وهم زيديون مؤصلون للكتاب والسنة ، لكنهم يعارضون بقوة مبدأ تثبيت الإمامة في آل البيت ، إذ يعتقدون بأن الرئاسة شورى – يقرها " أهل الحل والعقد " ، طبقاً لمفهوم نظرية ( وصاية الفقيه المحتسب ) في زمن الغيبة للإمام الداعي ( المفضول ) والإمام المحتسب ( الفاضل ) ، كما جسدتها تجربة القاضي العلامة عبد الرحمن بن يحيى الإرياني في رئاسته للمجلس الجمهوري عشية الانقلاب العسكري في ٥ نوفمبر من عام ١٩٦٧ ، الذي أطاح بحكومة المشير عبد الله السلال العسكرية ( المؤلف ) .

(٢٠) مصطفى الشكعة : إسلام بلا مذاهب ، ص ٢٢٢ .

مالك .." (٢١) وأن الأمر استمر على هذا النحو ، أي أن " الزيدية لم يفعلوا ذلك في فقـه زيد بن علي ، بل جعلوا كأحد المخالفين في مسائل الفقه ، وجعلوا عمدتهم في المـذهب ثلاثة أئمة من أولاد الحسـن اثنين ( المؤيد الكبير أحمد بن الحسن بن هارون وأخاه طالب يحيى بن الحسين ) ومن أولاد الحسين واحداً ( الناصر الأطروش الحسن بن علي ) . " (٢٢)

لقد أدى الوقوف على فقه الإمام زيد وفقه الإمام الهادي إلى ظهور اتجاهات فقهيـة وتيارات كلامية ، ولكن سرعان ما تخطى الفقهاء والمتكلمون البحث في الفروع وانتقلوا إلى الخوض في الأمور العقائدية ضمن هذين الاتجاهين ، ويضع معتزلة اليمن علم الكـلام (الإلهيات) في مقدمة أبحاثهم العلمية ، كمدخل نظري للأحكام المستمدة أساسـاً مـن القرآن والسنة وما يتعلق بأحكامهما كمعرفة الناسخ والمنسوخ ، والعام والخاص ، والنص والظاهر ؛ وهذا الأمر أدى إلى ظهور ما يسمى بالقياس وأركانه : قياس العلـة وقيـاس الشبه . (٢٣) بالإضافة إلى الاستحسان وأركانه : استحسان السنة واستحسان الإجمـاع ، والمصلحة المرسلة ، والاستصحاب ، ودليل العقل وما يترتب عليه من استحسان عقلي ، والاجتهاد وتجزأته إلى مراتب . (٢٤)

إزاء ذلك ، حدث انشقاق عن مذهب العقل ( تراث المعتزلـة ) في إطـار الفكـر الزيدي ، دون أن يقصد ممثلو هذا الانشقاق ممن أصبحوا يعرفون بالتيار الزيدي المتفـتح على أهل السنة ، أن يكون اتجاههم إلى مذهب النقل ( أهل الحديث ) خطراً يهدد كيان الدعوة والدولة – علماً بأن مذهب الزيدية يميل إلى الاعتزال وهو في نفس الوقـت مـن

(٢١) الأكوع : الزيدية نشأتها ومعتقداتها ، سبق ذكره ، ص ٦١ .

(٢٢) وفي هذا القول إصرار نلمسه لدى بعض انصار نظرية وصاية الفقيه المحتسب على إلحاق زيديـة الـيمن الهادوية بالفرقة الجعفرية الإمامية أتباع المذهب الإثنا عشرية في جمهورية إيران الإسلامية ، كما يـذهب إلى ذلك القاضي الأكوع في كتابه : الزيدية نشأتها ومعتقداتها ، سبق ذكره ، ص ٦١ – ٦٢ .

(٢٣) وهذه الأقسام كلها مذكورة في كتب الأصول الزيدية وقد ذكرها صاحب الفصول اللؤلؤية ، وصاحب معيار العقول ، وناقشها بشكل مسهب الشيخ أبو زهرة في كتابه : الإمام زيد ، حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، سبق ذكره ، ص ٤٣٦ .

(٢٤) المصدر نفسه ، ص ٤٦٣–٤٦٤ .

أقرب مذاهب الشيعة إلى أهل السنة . وقد كان الإمام زيد نفسه تلميذاً لشيخ المعتزلة واصل بن عطاء . (٢٥) وكان أنصار هذا التيار ينطلقون من مبادئ ومثل دينية تصوروا بها إمكانية العودة إلى الينابيع الأولى للإسلام ، أي الكتاب والسنة ، لمواجهة أصحاب المباحث الكلامية من هادوية وجارودية ، الذين اتخذوا من مذهب آل البيت سلاحاً مادياً ومعنوياً يرهبون به معارضيهم .

كان الفكر الزيدي بما يحويه من بحوث علمية قيمة في الأحاديث المسندة إلى أئمة آل البيت ، جنباً إلى جنب مع علم الكلام بما يحويه من مسائل مثيرة للجدل والمناقشة مع المتكلمين من الأشاعرة حول الصفات والأفعال ، يسيران في اتجاهين متوازيين ، يصعب الفصل بينهما لدى العلماء المجتهدين الذين حملوا على عاتقهم مهمة البحث الشاق في هذه العلوم العقلية والنقلية؛ ثم إن الحياة السياسية في عصر ابن الأمير احتوت في أحشائها على تيارين سياسيين متصارعين : التيار الزيدي الهادوي الذي يلقى دعماً قوياً من السلطة القاسمية ، والتيار الزيدي المتسنن الذي اعتبره الأئمة الحكام ومن والاهم من العلماء تياراً فكرياً وسياسياً منحرفاً عن مذهب العترة .

رغم ذلك كله كان التيار الثاني – المتفتح على أهل السنة – يزداد عمقاً وشمولاً في حياة المجتمع ، كما نلمس ذلك في أطروحاته النظرية وممارساته العلمية على أرض الواقع من خلال رفعه شعاري إعادة فتح باب الاجتهاد ، و إحياء علوم القرآن والحديث ؛ هذان الشعاران اتخذهما ابن الأمير مبدأين لا يحيد عنهما في دعوته إلى الإصلاح واجتثاث الفساد من جذوره والمقصود بالفساد هنا الغلو في الدين والبدعة والتقليد ومخالطة العلماء للملوك الظلمة . (٢٦)

وهكذا تبدو ثقافة ابن الأمير ثقافة فقهية زيدية معتزلية ، تفاعلت مع ثقافة فقهية شافعية حنبلية ، اكتسبها من سياحته العلمية المتكررة إلى الأراضي المقدسة واحتكاكه هنا

(٢٥) المصدر نفسه ، ص ٣٨ .

(٢٦) صبحي : في علم الكلام ، سبق ذكره ، ص ٣٩٩ وما تليها .

في زبيد وبيت الفقيه ، وهناك بعلماء مكـــة المكرمة والمدينة المنـــورة . بقـــي علينـــا أن نتحدث عن صعود نجم هذه العائلة إلى صف عـــلماء المعارضة المتشبعين بفقه السنة داخل صنعاء وخارجها ، خلال الحقبة القاسمية . ترى كـــيف حدث ذلك التحول المفاجئ من مذهب آل البيت إلى مذهب أهل السنة؟

يعلق أحد الدارسين المعاصرين نتائج مهمة على هذا التحول السياسي والثقافي عنـــد محمد البدر ، بالقول : " والواقع أنه كان في عصر ابن الأمير تياران يتصـــارعان : الأول التيار الملتزم بالمذهب الزيدي كما حدد صياغته المنصور بالله القاسم بن محمد ، وهو تيار تؤازره الدولة وتسانده بكل ثقلها إذ كان الحكم للأُسرة القاسمية ؛ أما في الفقـــه فـــالتزام بالمذهب الهادوي إلى حد ترجيحه في كل المسائل الفقهية على آراء الإمام زيد ؛ والثـــاني التيار المتفتح على المذاهب الأُخرى وبخاصة أهل السنة ، ذلك التيار الذي غرس بذرته ابن الوزير والذي نبه فيه إلى أن ليس للزيدية محدثون ؛ ومن ثم فإنه ينبغي أن ينهلوا الحـــديث من رجال الحديث ، كما يؤخذ الطب من الأطباء والأدب من الأدباء ، ولا ضير إن كان حُفاظ الحديث محسوبين على أهل السنة .. "[٢٧]

وإذا كانت معلوماتنا وافية عن أبرز التيارات الفكرية والسياسية المتصارعة في يمـــن الدولة القاسمية ، وتشكل جزءاً مهماً من مادتنا التاريخية ، فماذا عن المعلومات الغزيرة التي تحف بها كتب السير والتراجم وثيقة الصلة بالدور المزدوج الذي لعبه آل الأمير في الماضي؟ تتحدث المصادر بإسهاب إلى صعود نجم هذه العائلة ( الأمير ) في عهد الإمامين عبـــد الله بن حمزة ويحيى بن حمزة ، والأدوار السياسية في مقارعة الدولتين الصـــليحية الإسماعيليـــة والأيوبية السنية . لكن هذه المصادر لا تتحدث عن أسباب أفول نجم هذه الأُسرة في عهد الدولة القاسمية – الدولة الزيدية الثالثة .

في هذه الأثناء ، شهد اليمن بداية صعود نجم أئمة آل القاسم على حساب آل شرف الدين وغيرها من الأُسر الهاشمية ، وهذا الصعود والهبوط كما فسره بعض المؤرخين ربمـــا يساعدنا في إلقاء الضوء على دور محمد بن إسماعيل الأمير العالم المعارض للسلطة القاسمية، الذي مال فجأة لمذهب أهل السنة والجماعة . وللتأكيد على صحة قولنا هذا ، نـــذكر أن

(٢٧) المصدر نفسه ، ص ٣٩٧-٣٩٨ .

البدر رغم كثرة أسفاره إلى الأراضي المقدسة بهدف أداء مناسك الحج والعمرة والتحصيل العلمي ، إلا أن إمارة الحج لم تسند إليه ولو مرة واحدة . فهو رغم إشاراته المتعددة – نثراً وشعراً – لرحلاته المتعددة إلى الأراضي المقدسة لم يذكر أن مهمة ( إمارة الحج ) قد أسندت إليه ، رغم أن ولاية القضاء والخطابة أسندت إليه ولأبيه أكثر من مرة فاعتذر عن القيام بها باستقالة مشفوعة ، علماً بأن مثل تلك الوظيفة السامية تضفي على صاحبها مكانة مرموقة في المجتمع اليمني ، ولو كان والده تقلد مثل تلك الوظيفة لما أهملها الأمير في ترجمته لنفسه أو من ترجموا له .

نستنتج من ذلك أن عائلة الأمير في وسط عهد الدولة القاسمية لم تعد تلعب نفس الدور الرئيسي في الحياة السياسية الذي كانت تلعبه في عهد الدولة الزيدية الثانية ، وحتى في تلك الحقبة الغابرة تطالعنا كتب السير والتراجم ( طبقات الزيدية ) بالدور السياسي المزدوج الذي لعبه بعض أفراد العائلة – من الأمراء الحمزات الذين اختار بعضهم صف الموالاة للمؤسسة الإمامية ، والبعض الآخر صف المعارضة مفضلاً الانضمام إلى الصف المضاد – الدولة الأيوبية – العدو التقليدي للدولة الزيدية . فابن الأمير إذاً نتاج هذا الإرث التاريخي للأمراء الحمزات من أشراف الجوف الذين كانوا يتطلعون إلى مركز الإمامة والرئاسة .

لقد انحاز سكان بلاد اليمن الاعلى ولاسيما أهل صنعاء إلى جانب الإمام محمد بن القاسم في صراعه المرير ضد الحكم العثماني ، حتى تم دحر آخر جندي من التراب اليمني عام ١٦٣٥م .[٢٨] ومنذ ذلك التاريخ – تاريخ تسلم أئمة آل القاسم مقاليد السلطة والحكم في اليمن – تركزت السلطة والثروة في يد إمام صنعاء المنتخب من قبل العلماء

(٢٨) كان خروج الإمام القاسم على الأتراك يشكل امتداداً طبيعياً للنزاع اليمني – العثماني في عهد أئمة آل شرف الدين ، ويميل سيد سالم إلى الأخذ بوجهة نظر صاحب سيرة الإمام القاسم ، المؤرخ المطهر بن محمد الجرموزي الذي يحدد أبعاد خروجه في أربع نهضات متعاقبة : الأولى ، من الدعوة إلى خروجه من شهارة إلى برط ؛ والثانية ، من خروجه من برط إلى انعقاد الصلح بينه وبين سنان ثم جعفر باشا ؛ والثالثة ، خروجه على جعفر باشا بعد موت إبراهيم باشا ؛ والرابعة ، خروجه على محمد باشا ويعقبها وفاته . انظر كلاً من سالم : الفتح العثماني الأول لليمن ، سبق ذكره ، ص ٣٥٣ – ٣٥٥ ، وسلوى سعد الغالبي : الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ودوره في توحيد اليمن ، ص ٤٥ – ٤٦ .

"أهل الحل والعقد " ، واستنهض الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم هِمم سـكان الهضبة الشمالية في إنجاز مشروع توحيد اليمن الطبيعي ، حيث كانوا النصـير والظهـير القوي للمؤسسة الإمامية . وكان أبرز ما يسيطر على جو صنعاء احتدام الصراع السياسي العنيف بين مصالح أطراف متعددة ، تتحرك كلها باتجاه أو بآخر . وينعكس ذلك علـى الأوضاع الخارجية والداخلية للبلاد ، فتشتد من جهة العصبية لمذهب آل البيت باعتبـاره العقيدة السياسية للنخبة العلوية الحاكمة ، ويبرز وزن العلماء كعنصر أساسي من عناصـر المعارضة الدينية المتنامية ضد أئمة آل القاسم ، وتأخذ الوجهات الاجتماعيـة حجمـاً في عين نفسها وعين الآخرين .

إن النـزعة عينها هي التي كانت في أساس نشاط آل الأمير في الحيـاة السياسـية بشكل أو آخر ، رغم الحواجز التي حالت دون وصول أحد أعضائها إلى سـدة الحكـم وتفاصيل تلك الأحداث الملتهبة داخل صنعاء وخارجها مبثوثة في ديوانه ، الـذي يعـج بالقصائد السياسية المندِّدة بالأوضاع ، نقتبس منه بعض الأبيات التي يحث فيها الناس على الخروج والثورة . فـعندما نهض المهدي العباس بن المنصور للقيام بأمر الإمامة وهو شابٌّ يافعٌ لم يستكمل شروطها ، كان ابن الأمير شيخاً قد تجاوز الستين و لم يرق له أمر البيعة ، فقرر الخروج مع جملة من خرج من علماء وأعيان صنعاء . ومن ثم كتب قصيدته الرائيـة ( سماعاً عباد الله ) . وله أسلوب الخطابة المباشر عند التعريض بالحكام :

**فيا عصبة ضـلت عـن الحق والهدى ومـالت إلى أفعال طـاغ وفـاجر**
**بـأي ملوك الأرض كـان اقتـداؤكم فمالكـم في فعلكم من مـناظر** [٢٩]

وفي مقطع آخر من نفس القصيدة يتابع ابن الأمير هجومه السافر منددا بأئمة آل القاسم، على هذا النحو :

(٢٩) انظر القصيدة في ديوان الأمير الصنعاني ، ص ٢٤٤ .

| | |
|---|---|
| نبذتم كتاب الله خلف ظهوركم | ولم تعملوا منه بنص وظاهر |
| خراجيَّة صيرتم الأرض كلها | وضمنتم العمال شر المعاشر |
| لذاك الرعايا في البلاد تفرقت | وفارقت الأوطان خوف العساكر(٣٠) |

ولما كان البدر قد ساهم في الدعاية والتحريض لعملية خروج الداعي محمد بن إسحق في صنعاء ، والداعي محمد بن عبد القادر في الروضة ، اتهمته السلطات القاسمية بالإعداد والتحريض لقيام الثورة . فحينما انفجر الموقف السياسي بالعاصمة ، كان ابن الأمير في طريقه إلى مسقط رأسه ( قرية حودمر ) بالقرب من مدينة كحلان . وعندما وجهت إليه تهمة المشاركة في هذه الفتنة - الخروج - ، سارع في العودة إلى صنعاء للدفاع عن نفسه . وكان الإمام المنصور قد نجح في استدراج ابن عبد القادر ثم أمر بحبسه في قصر غمدان ، ثم نفاه مع من نفي إلى زيلع . [٣١] وهكذا نجد أن الإمام الحسين بن القاسم لم يترك مجالاً لأحد منذ توليه أمر الإمامة حتى وفاته عام ١١٦١هـ / ١٧٤٨م للتحرك في اتجاه صنعاء ، سواء من آل إسحق وآل عبد القادر ، أو آل شرف الذين المتطلعين لمركز الإمامة .

أما ابن الأمير ، فقد كان مستعداً للدفاع عن نفسه ، وكانت قصيدته ( سماعاً عباد الله أهل البصائر ) كواحدة من جملة قرائن تؤكد مشاركته في تحريض الناس على الثورة ضد آل القاسم . وقد دافع عن نفسه بشجاعة عندما سأله الإمام المتوكل : " ما حملك على القصيدة التي فعلت أنت وبنو إسحاق ؟ ... فقال البدر الأمير : هل وجدتها بخطي؟ أو قامت لك شهادة أنها لي ، أو كُذب عليك ، كما قيل لك إني مع بني إسحاق، وتبين لك أني في كحلان . فقال له المتوكل : لا بد من موقف . " [٣٢] والمرجح أن سلسلة عمليات الخروج المتكررة على آل القاسم أنهكت قواهم وهزت مكانتهم في أعين

(٣٠) المصدر نفسه ، ص ٢٤٥ .

(٣١) أحمد وآخرون : ابن الأمير وعصره ، سبق ذكره ، ص ١٨٦ .

(٣٢) زبارة : نشر العرف ، سبق ذكره ، ج٣ ، ص ٣٥-٣٦ .

الناس، الذين أخذوا يتابعون بفضول متزايد تفاصيل المـؤامرات والدسـائس السياسـية المستمرة التي يحيكها السلطان ضد وزرائه ، أو ضد من يشتبه بهم من العلمـاء . وجـاء اعتقال البدر ، نتيجة لتحرك رؤوس أُسرة بيت القاسم الذين ضاقوا ذرعاً بخطبه النارية في الجامع الكبير بصنعاء ، وإغفاله أكثر من مرة ذكر جدهم الأكبر (الإمام القاسم بن محمد) في سياق خطبة الجمعة.

ورغم هذا الاعتقال أو الإقامة الجبرية المفروضة عليه ومنعه من التدريس ، أخذ دور الفقهاء المعارضين للسلطة القاسمية يتزايد على عكس ما كان يتوقـعه السلطان — الإمام . وقد ساعد هذا الموقع المتميز الذي كان يشغله في ولاية الخطابة ، في التفريق بين قـانون الشرع وبين الفضائع التي شاهدها عياناً فشجبها دون تحفظ في حلقـات الـدرس ، وفي المواعظ الدينية التي كان يلقيها بصورة شبه منتظمة في منابر مساجد العاصمة صنعاء.[٣٣] ومن يطالع ديوانه ، يجد أن معظم قصائده المؤثرة نظم معظمها وهو رهين الإقامة الجبرية ، أو مهاجرٌ في الحرم المكي ، وهي موجهة لأقرانه يبث فيها شجونه وأحزانه وما آلت إليـه الأوضـاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية من تردٍ في أنحاء البلاد .

ويمكن لمن أراد الحصول على أهم المعالجات الفقهية والأدبية للصراع السياسـي في اليمن الحديث أن يرجع إلى كـتاب الشوكاني (البدر الطالع بمحاسن من بعـد القـرن السابع ) ، وكتاب زبارة ( تقاريظ نشر العرف لنبلاء اليمن بعد الألف ) ، فضـلاً عـن الأعمال الشعرية الكاملة لابن الأمير الصنعاني ، وهي مؤلفات علمية يعتد بها في الكشف عن جوانب مختلفة من الحياة السياسية والثقافية في جنوب الجزيرة العربية . ولا مانع مـن أن أنقل أبياتاً من شعره السياسي الذي يحذر فيه أقرانه العلماء من مخالطة السلطان ، بـل يدعوهم إلى الخروج عليه ، عملاً بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهذا قول أئمة الزيدية . وكانت تلك الدعوة من واقع التجربة الشخصية مع السلطة القاسمية ، ومن واقع معايشته لتقلبات أمر الإمامة والقائمين عليها . فها هو يوجه رسالة لوم وتقريع مشـفوعة

(٣٣) المصدر نفسه ، ج٣ ، ص ٣٢ .

بقصيدة إلى أحد أقرانه ( ناصر بن الحسن المحبشي ) ، الذي قبل الاشتغال بالقضاء ، وكان حاله قبل ذلك حال المعرضين عن الولايات والاتصال بالملوك :

**ذبحت نفسك والستون قد وردت … عليك ماذا ترجي بعد ستين**
**ذبحت نفسك يا لهفي عليك لقد … كنا نعدك للتقوى و للدين**
**أي الثلاثة تغدو في غداة غد … إذ يجمع الله أهل الدين و الدون**
**فواحد في جنان الخلد مسكنه … واثنان في النار دار الخزي والهون** (٣٤)

وإذا كان ابن الأمير لم ينفد صبره في شأن رفع راية الإصلاح ، فإن الحكام ربما كان صبرهم قد نفد وضاقوا به ذرعاً وبقصائده الهجائية التي عرضت بهم في أكثر من مناسبة . وقد علق الشاعر عبد الرحمن بن علي الأمير على مأساة سجن جده البدر ومعاناته في سجن قصر غمدان الرهيب في عام ١٠٦٦هـ / ١٧٥٠م ، بالقول : " كان سجنه بقصر غمدان على مقربة من دار ضرب السكة ، وكان اليهود هم القائمون بضرب النقود حين ذاك ، وكان يؤذيه استمرار الضرب للنقود طوال ليله ونهاره ، فقال يشكو من ذلك الإيذاء المستمر منشداً :

**قضيت في الحبس الشريف لياليا … لا تعرف الأجفان طيب النعاس**
**فكان نومي عن لقاء نواظري … في الحبس مثلي عن لقاء أناس**
**لا يطرق العينين خوف مطارق … أو خوف أصوات من الحراس** (٣٥)

وما دمنا في مقام النقد ، فلنذكر أن ابن الأمير نفسه يظهر نفوره الشديد من الاشتغال بالقضاء والإفتاء لصالح السلطان . فقد كان كثيراً ما يقول إن السيد فلان أو القاضي علان يتعاطي الرشوة من قبل الناس المتخاصمين بين يديه ، أو يدفع الرشوة للحصول على وظيفة قضائية مرموقة تدر عليه المال الحرام ، وبالتالي استحق غضب الله وسخطه عليه . وقد سمى عدداً لا بأس به من العلماء الذين تولوا مناصب قضائية وتنفيذية

(٣٤) انظر ديوان الأمير الصنعاني ، سبق ذكره ، ص ٤٢٦ .

(٣٥) المصدر نفسه ، ص ٣١ .

وهم ليسوا أهلاً لشغلها . وكثيراً ما يذكر أنه كان ينصح بعضهم بمنابذة السلطان ، كما فعل مع زميله العزيز ناصر المحبشي ، وإنما دون جدوى .

ولعل معالجة شوقي ضيف لبعض قصائد ابن الأمير لم تف بالغرض من وراء دراسته المقتضبة لهذا العالم المصلح ، فهو يرى أن الشعر لديه قد استوى فيه المدح والذم القادح ، بل التجريح " للأئمة من بيته في عصره وقبل عصره ... "[٣٦] وبدورنا نرجح أن محمد البدر يكاد يغلب على شعره القصائد الاخوانية ، وقصائد المديح النبوي التي تطغى على ديوانه . أما فيما يتعلق بقصائد الهجاء ، فهي تعكس وجهة نظره السياسية، حيث اقتصر هجومه على أئمة آل القاسم وحاشيتهم من علماء السوء والختوم. فقد كان الرجل ناقداً مدمراً لأخلاقية طبقته التي يصف رموزها بفساد الضمير وموت الهمة ، فهم لا يلتزمون خط الكتاب والسنة ، ولا يعملون بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وكل همهم منصب على قول الزور وأكل السحت ، وفي هذه الأبيات تنصل كامل من طبقته التي يرفض الانتماء إليها ، حيث يقول :

ولم أرد الدنيا الدنية أو أرد ... عمارة قصر في أزال مشيد

و لا قطعة اقتطعتها أو ولاية ... كما هو دأب الناس في كل مورد

و لا كيلة لي من زكاة ولم أذق ... لها حبة يوماً ولا لمست يدي[٣٧]

انتقد ابن الأمير علماء عصره الممالئين للسلطان ، وخص منهم من انتسب إلى مذهب آل البيت ، و لم يطبق منه إلا مظاهر التشيع حتى غدوا عناصر تخريب ومعاول هدم. ولا ندري إلى أي مدى استطاع أن يطبق في مجريات حياته ما كان يدعو إليه من مبادئ أخلاقية يلتمسها من مبادئ الكتاب والسنة على أرض الواقع . ومثلما لاحظ ضيف أن ابن الأمير كان من العلماء القلائل الذين التزموا خط الإصلاح قولاً وعملاً ، " وكان لا يخشى في الله لومة لائم ، وديوانه يكتظ بالمواعظ والأدعية والابتهالات إلى

(٣٦) ضيف : عصر الدول والإمارات ، سبق ذكره ، ص ١٨٣ .

(٣٧) انظر ديوان الأمير الصنعاني ، سبق ذكره ، ص ١٨٦ .

الذات العليا ، وله قصيدة في التقوى ختم جميع أبياتها بشهادة : لا إلــه إلا الله ... " [٣٨] ذلك أن النــزعة الدينية السلفية وحياة الزهد تغلب على حياته ، كما تنعكس بصــورة جلية في معظم أعماله الشعرية والفقهية . فهو رغم التزامه مبدأ تحكــيم العقــل واتبـــاع الكتاب والسنة ونبذ البدع ، فقد أورد في بعض مصنفاته جملة روايات تتحدث عن أحلام وخيالات صوفية يتحدث فيها عن رؤياه المتكررة لوجه الرسول الكريم صـــلى الله عليــه وسلم ، وعدد من الرجال الصالحين من الصحابة رضوان الله عليهم .

## مغزى الرسالة النجدية :

تنسب القصيدة الدالية الموسومة بـــ ( الرسالة النجدية ) إلى السيد العلامة محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني ، ناظم القصيدة المذكورة المؤلفة من مائة وسبعة وســتين ( ١٦٧ بيتاً ) من الشعر الفصيح ، يناقش فيها مسائل عقدية تتعلق بـــأحوال الـــدعوة الســلفية وصاحبها الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي ، التي جاءت دعوته الدينية الإصـــلاحية لتطهير الجزيرة العربية من مظاهر الشرك والضلالات المنتشرة في عصره من تقليد أعمـــى للسلف الصالح وتصوف وشعوذة . ويمكن اعتبار الرسالة متابعة للجدل الفقهي المحتدم بين زيدية اليمن وفقهاء الحنابلة في إقليم شبه الجزيرة العربية ، وما ترتب عليه مـــن انتصـــار المؤلف لمذهب الشيخ ابن عبد الوهاب ، باعتبار أن الوهابيين سلفيون في الأصول وحنابلة في الفقه والفروع ، وأن المذهب الزيدي هو أقرب المذاهب الشيعية إلى أهل الســنة . [٣٩] وثمة إشارات إلى ميل عدد لا بأس به من علماء الزيدية المجتهدين لمذهب أهل الحـــديث ، وذلك كله في الحقبة التي واكبت ظهور الدعوة السلفية التوحيدية في نجد و الحجاز .

إن كراس الرسالة النجدية – من وجهة نظرنا – يعتبر وثيقـــة تاريخيـــة أدبيـــة ذات مضامين ودلالات ثقافية بل وسياسية . فهي ليست قصيدة مدح لإمام أو أمير ، ولكنـــها

(٣٨) ضيف : عصر الدول والإمارات ، سبق ذكره ، ص ١٨٤ .

(٣٩) انظر كلاً من أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ٢١٢ ، وانظر أيضاً :
Ira M. Lapidus: A History of Islamic Societies, p. 564.

أقرب ما تكون للقصيدة الرجزية التي نلمس بين سطورها آثار متون الفقه ، كونها ألفت لغرض يتعلق بتبيان موقف مؤلفها من الدعوة السلفية التوحيدية وصاحبها . (٤٠) فقد نظمت بطريقة تقليدية كغيرها من قصائد المدائح النبوية، لكنها في نفس الوقت تحتوي على قدر كبير من النقد الاجتماعي ، بل والنقد السياسي لمظاهر الحياة الدينية في عصره .

إذ تقع القصيدة ، أو الرسالة النجدية في ستة فصول رئيسة ومقدمة وخاتمة ، قمنا باقتباس وتلخيص بعض أبوابها وفصولها على هيئة مواضيع مستقلة ، مما سيجعل بعض الفقرات غير مترابطة ولاسيما حيث يختلط الشعر بالنثر في سياق نصوصها . واكتفينا بعرضها عرضاً مؤجزاً لا يخل بالمعنى العام لسياق النص المحقق وتحليل أهم جوانبه وإلقاء بعض الضوء على معالجة كل موضوع على حدة ، بهدف تبيان وجهة نظر المؤلف . وهكذا يمكن أن نلخص أقسامها وأبوابها على النحو التالي :

**الباب الأول** : في مظاهر الانحلال الاجتماعي والفساد الأخلاقي .

- مقدمة نثرية لا تتعدى نصف الصفحة؛ فضلاً عن مقدمة شعرية استهلالية كمدخل للفصل الأول . يورد في المقدمة الشعرية التحية والسلام ، ومطلعها : ( سلام على نجد ومن حل في نجد ) ، وعدد أبياتها ( ١٧ بيتاً ).

الفصل الأول : في تحريق دلائل الخيرات ( عدد الأبيات ٥ ) .

الفصل الثاني : في ذكر بدعة المذاهب ( عدد الأبيات ١٣ بيتاً ) .

---

(٤٠) يتكون الكتاب من (٢٢) صفحة من الحجم المتوسط بما في ذلك صفحة الغلاف . وقياس الورقة ( ٢١ سم × ٢٩،٥ سم ) ، وبمعدل (٢٢) سطراً فيها . وعدد الكلمات في السطر الواحد تتراوح بين (١٠ و ١٢) كلمة تقريباً في كل بيت من أبياته الشعرية . أما الأسطر النثرية فتتراوح ما بين (١٣ و ١٧) كلمة تقريباً . والمخطوط لم ينسخ بخط المؤلف نفسه ، فناسخه كما يبدو من جناح الغلاف في النسختين ( الأم والبنت ) هو أحمد بن علي عبد الله المهدي ، الذي اعتنى بتذويق صفحة الغلاف بهذه العبارة: " هذه الزيادة من أحمد بن علي المهدي وفاء للمجتهد والندب الجليل والعلامة الفضيل غفر الله له ولوالديه والمؤمنين والمؤمنات آمين .. "

الفصل الثالث : في الثناء على من تمسك بالأحاديث من السلف (عدد الأبيات ١٣ بيتاً) .

الفصل الرابع : في بدعة التصوف وطريقة ابن عربي ( عدد الأبيات ١٥ بيتاً ) .

الفصل الخامس : في اغتراب الدين ( عدد الأبيات ١١ بيتاً ) .

أما **الباب الثاني** : فهو في أحكام عامة فيما يتعلق بإنكار صاحبها للتجاوزات الصارخة التي ارتكبها بعض أنصار الحركة الوهابية في أنحاء متفرقة من الجزيرة العربية ، وما ترتب على ذلك من نشوب نقاش عنيف حول مسائل أصولية اعتقادية ومسائل فرعية تعبدية بين مختلف الأطراف المتنازعة في الإقليم .

الفصل الأول : مقدمة نثرية لا تتعدى الصفحة ، فضلاً عن مقدمة شعرية استهلالية يبين فيها الأسباب الموضوعية التي دفعته إلى نقض قصيدته الأولى ، بل وسحب تأييده للدعوة وصاحبها . ويمضي في القصيدة متراجعاً عما سبق نظمه ، كقوله : ( رجعت عن النظم الذي قلت في النجدي ) .

الفصل الثاني : في بيان أنواع الكفر وتحقيق آراء العلماء في هذه المسألة وغيرها ( عدد الأبيات ٥١ بيتاً ) .

وأخيراً تأتي الخاتمة التي خصصها لمناقشات مستفيضة أورد فيها مختلف آراء العلماء المحققين من السلف أمثال الإمام محمد بن إدريس الشافعي والإمام أبو حنيفة النعمان وغيرهما . فضلاً عن مناقشة مستفيضة لآراء الإمامين المجتهدين أحمد ابن تيميه وتلميذه ابن قيم الجوزية ، اللذين يعتبرهما عمدة التحقيق لدى الحنابلة .[٤١]

وإذا كان ابن الأمير لم يستطع في حياته العلمية بل والخاصة أن يحدد موقفه بشكل قاطع من مذهب آل البيت كما فعل في موقفه المعارض لأئمة آل القاسم ، فإنه لم يستطع في الوقت نفسه التزام موقف واضح ومحدد منذ البداية حتى النهاية مع الحركة الوهابية ،

(٤١) الصنعاني : القصيدة النجدية ( مخطوط موجودة بالمكتبة الغربية بالجامع الكبير – صنعاء ) ، سبق ذكره ، ص ٦ .

كما فعـل غيره من علماء عصـره . ولعل هذا هو السبب في أننا كثيراً ما نبحـث في الـ ( ٧٤ بيتاً ) من أبيات القصيدة النجدية عن مذهبه ، فنجده يميـل مـيلاً شـديداً لمذهـب أهل السنة ، لكننا حين نعاود قراءة ما تبقى من أبيات القصيدة الـ (٩٣ بيتـاً) نجده قد عاد إلى أصله وفصله متجذراً في مذهب آل البيـت . وقـد اختلفـت هـذه الانطباعات أو التداعي الحر للخواطر لديه تجاه الحركة الوهابية طولاً وقصـراً وعمقـاً . فأبيات القصيدة يغلب فيها الشاعر الروح الخطابية والاعتماد على الإثارة العاطفيـة دون الالتفات إلى جزالة الشعر وطريقة نظمه ، حيث نجد معظم قـوافي القصـيدة النجديـة وألفاظها شائعة الاستعمال ومستهلكة . وهو أيضاً لا يمل من إكثار الصيغ الشعرية الـتي نجدها عند أي شاعر من شعراء عصره ، كما فعل الشاعر عثمان بن منصـور التميمـي الذي ناصب الدعوة العداء ، بقوله :

**سـرت مـن ربى نجد تجـر ثيابهـا ... معـطرة الأردان كـالنفي المشـري**
**من الخـلّ عثمان التميمي نظمَهـا ... على نقض زيفٍ من طعام صدى وكر[٤٢]**

ومن يرجع إلى كتاب ضيف ( عصر الدول والإمارات ) يجد فيه بابـاً خاصـاً بالشعراء المشايعين للدعوة الوهابية . ولعل قصيدة ابن الأمير الصنعاني تـذكرنا بنقـائض محمد بن عتيق السوارقي المتوفي في طوس في إقليم خراسان عام ( ٥٣٨هـ / ١١٤٣م ) ، الذي أنشد لها العماد الأصفهاني أشعاراً ، منها قوله :

**أيا سـاكني نجـدٍ سـلام علـيكم ... و إن كنـت لا أرجو إياباً إلـيكم**
**وإن كان جسمي في خراسـان ثاويـاً ... فقلبي بنجـدٍ لا يزال لديكـم[٤٣]**

فابن الأمير يجهد نفسه إجهاداً كبيراً تحسه من خلال القافية التي أراد لها أن تكـون مما يلفت انتباه أدباء عصره ، فكان لهذه القصيدة وغيرها وقع على رسالته النجدية ، رغم

(٤٢) انظر أبيات هذه القصيدة في كتاب عبد الله الحامد : الشعر في الجزيرة العربية خلال قرنين ، ص ٢٤٢ .
(٤٣) ضيف : عصر الدول والإمارات ، سبق ذكره ، ص ١٠٢ .

اختلاف القافية . فالتذييل في الرسالة النجدية على أبيات سابقة ، والتضمين والاقتباس والتخميس والتسبيع ، وختام القصيدة مما بدأت به كلها نهج واسع سار فيه الشعراء في عصور الانحطاط من الشروح الكثيرة المذيلة لأعمال سابقة . وبذلك ضاع المقياس الحقيقي للشعر الجيد من يدي المؤلف ؛ ورغم كل ذلك ، فإن في متون الرسالة حصيلة مفيدة لمغزى الشاعر حيث انطلق اللسان معبراً عن الحال .

إن المغزى من وراء تأليف الرسالة النجدية ، هو على حد تعبير الأمير الحفيد أن جده كان معارضاً عنيداً للسلطة القاسمية وعلمائها الذين " رموه بالنصب والخروج على قاعدتهم المذهبية ، كما أن تدريسه للحديث الشريف والتزامه في الصلاة بالرفع والضم والتأمين من أسباب وعوامل الإثارة أيضاً ، والعلة أن علم الحديث كان في تلك الفترة مهجوراً وغير منشور أو مدروس ، والإنسان دائماً عدو ما جهل ، كما أن العلماء في ذلك العصر لم يلتفتوا إلى السنة إطلاقاً ، ولا يقيمون لها أي وزن ... "(٤٤) والنتيجة التي وصل إليها الحفيد تتعارض تماماً مع ما ذهب إليه ضيف ، وهي الأدنى إلى الحق . فمن الواضح أن البيت الأول من القصيدة النجدية (سلام على نجد ومن حل في نجد ) تتطابق تماماً مع البيت الأول من المقطع الثاني من القصيدة نفسها (رجعت عن النظم الذي قلت في النجدي ) .

ذكر ابن الأمير في مقدمة رسالته النجدية الباعث الرئيس من وراء تأليفها بقوله : "ما زالت تبلغنا الأخبار من سنة ١١٦٠هـ بأنه ظهر رجل في نجد يدعو إلى اتباع السنة النبوية وينهى عن الابتداع والتزام المذاهب والاعتقادات في الأولياء وفي العباد من الأحياء والأموات ، وينهى عما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من العمارة على القبور والمشاهد والقُباب ، وبالجملة إنه ينهى عن كل بدعة ويأمر باتباع السنة ... "(٤٥) وقد أفرد ستة فصول وخاتمة لمناقشة الدعوة السلفية الوهابية . وفي المقدمة الشعرية

(٤٤) انظر مقدمة ديوان الأمير الصنعاني ، سبق ذكره ، ص ١١ .

(٤٥) انظر مقدمة الرسالة النجدية ، سبق ذكره ، ص ١ .

للقصيدة النجدية ، خص بها صاحبها ( الشيخ محمد بن عبد الوهاب )، بل وإقليم نجد وأهله بالتحية العاطرة والسلام الكثير من سفح صنعاء اليمن .

وهناك نقطة أُخرى مهمة نستشفها من مقدمة الباب الثاني في ( الرسالة النجدية ) ، وفيها ملاحظات نقدية لمذهب ابن عبد الوهاب ، الذي هو من وجهة نظره مقلد وليس مجتهداً . وقد علق على ذلك بقوله : " ولما حقق لنا أحواله ورأينا في الرسالة أقواله ، وذكر لي أنه إنما عظم شأنه بوصول الأبيات التي وجهنا إليه ، وأنه يتعين علينا نقض ما قدمناه ، وحل ما أبرمناه ، وكانت أبياتنا هذه قد طارت كل مطار ، وبلغت غالب الأقطار ، وأتتنا فيها جوابات عن أهل مكة المشرفة ، ومن البصرة ومن غيرهما ... "[٤٦] وكان البدر حين تبين له ردود الفعل المتباينة تجاه الدعوة وصاحبها، قام بنظم المقطع الثاني من الرسالة النجدية ، بهدف تقييم التجربة من كل جوانبها النظرية والعملية . فهو ينكر التشدد المذهبي لدى أتباع الحركة ، ويرى أن إطلاق تهمة الكفر على من خالفهم سيفرغ التجربة من محتواها .

فهل كان ابن الأمير من خلال موقفه المناصر للحركة الوهابية يطمع في الحصول على رد شافٍ لقصيدته ؟ أو أنه كان يرمي إلى مساندة ابن عبد الوهاب في دعوته ، كما نلمس ذلك في الفصول الخمسة الأولى من الرسالة النجدية ؟ وإذا كان الأمر كذلك - لماذا غير رأيه فجأة في الحركة وصاحبها ، وذلك لبيان ما سبق نظمه من مدح وثناء ، وهذا هو قوله : " وأنه يتعين علينا نقض ما قدمناه وحل ما أبرمناه . "[٤٧] ومن ثم كانت المفارقة ، نظراً لما سمعه شخصياً ممن وفد إليه من أهل نجد والحجاز ، وفي مقدمتهم - الشيخان مرثد بن أحمد التميمي ، وعبد الرحمن النجدي . فسمع من الأول ( التميمي ) الثناء العظيم على ابن عبد الوهاب وعلومه وكتبه ، كما سمع منه التصريح بتكفير خلق كثير من أهل الملة الإسلامية ؛ أما الثاني ( النجدي ) فقد أبدى استنكاراً ضمنياً للحركة وأنصارها ، والرجل على ما يبدو من علماء نجد المعارضين لمذهب الشيخ .

(٤٦) الصنعاني : الرسالة النجدية ، سبق ذكره ، ص ٥-٦ .

(٤٧) المصدر نفسه .

## عودة على بدء :

على إثر التزاوج الذي تم بين التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة في اليمن والحركة الوهابية في نجد ، ظهر رد فعل عنيف لدى تيار الهادوية والجارودية ، الذي أخذت عناصره تندد بابن الأمير وأتباعه في صنعاء . وقد اشتعلت معركة كلامية بين أنصار الحركة وخصومها ، وذلك كنتيجة حتمية للأفكار التي بثها البدر بين صفوف طلابه ومريديه . لكنه ما لبث أن تراجع عن تأييده المطلق لبرامجها بادئ الأمر ، حيث نجده في وقت لاحق يبدي معارضة ضمنية للممارسات العملية التي انتهجها أنصار الحركة في أنحاء متفرقة من البلاد العربية ، وفي حملهم على تفسيق الناس وتكفيرهم بحق وبغير حق . لكن ذلك كله لا يمنع من التأكيد على الدور المزدوج الذي وقفه ابن الأمير تجاه الدعوة وصاحبها ، ولو أن هذا الدور لم يرق إلى مستوى المعارضة الصريحة والمنابذة لهما كما فعل مع أئمة آل القاسم .

وابن الأمير فيما نعلم قد صمت عن مدح أئمة آل القاسم وديوانه الشعري يغص بالقصائد الهجائية المقذعة في حق أبناء عمومته الأقربين ( أئمة آل القاسم ) الذين نعتهم بالظلم والطغيان والغي والفساد ، [٤٨] وله أحكام خاصة تشوبها العاطفة والروح الخطابية تجاه الدعوة السلفية وصاحبها .وإذا ما نظرنا إلى أبيات القصيدة فصلاً فصلا ، نجد تحولاً واضحاً في مباحث الرسالة النجدية ومعالجتها لمسألتين مهمتين ألا وهما – العدل والتوحيد، وهي من صلب أصول الدين عند معتزلة اليمن . لم يخف الرجل تأييده للحركة وصاحبها ، فلما جنحت إلى التطرف تراجع عن موقفه السابق . في الوقت نفسه كانت القصيدة قد طارت أخبارها من قطر إلى آخر وأضحت أبياتها محفوظة عن ظهر قلب .

---

(٤٨) نحيل القارئ إلى ديوان الأمير الصنعاني فهو ديوان شعري حافل بالمدائح النبوية والقصائد الإخوانية . وفي شعره روح الدعوة إلى الوحدة والتآخي ورافع راية الجهاد والاجتهاد . وبديهي أن ندرك مدى اغتراب هذا الشاعر في عصره وبين أهله إذا ما تفحصنا معظم قصائده التي يغلب عليها الشعر السياسي وثيق الصلة بالنقاش العقدي والبحث في مسائل دينية اجتماعية وأخلاقية تمس تفاصيل الحياة العامة في القرن الثاني عشر الهجري .

وهذه أبيات القصيدة الصادرة من شاعر ملتاع مقيم في سفح صنعاء اليمن مرسلاً تحياته الحارة إلى بطاح نجد وجنانها، يرفد بها ابن عبد الوهاب ، قائلاً :

١- سلام على نجد ومن حل في نجد ... وإن كان تسليمي على البعد لا يجدي

٢- لقد صدرت من سفح صنعاء سقى الحيا ... رُباها وحياها بقهقهة الرعد

٣- سرت من أسير ينشد الريح إن سرت ... ألا يا صبا نجد متى هجت من نجد

٤- يذكرني مسراك نجداً وأهله ... لقد زادني مسراك وجداً على وجدي

٥- قفي و اسألي عن عالم حلَّ سُوحَها ... به يهتدي من ضل عن منهج الرشد

٦- محمد الهادي لسنة أحمد ... فيا حبذا الهادي ويا حبذا المهدي

٧- لقد أنكرت كل الطوائف قوله ... بلا صدر في الحق منهم ولا ورد

٨- و ما كل قول بالقبول مقابل ... ولا كل قول واجب الرد و الطرد

٩- سوى ما أتى عن ربنا ورسوله ... فذلك قول جل قدراً عن الرد

١٠- وأما أقاويل الرجال فإنها ... تدور على قدر الأدلة في النقد

١١- وقد جاءت الأخبار عنه بأنه ... يعيد لنا الشرع الشريف بما يبدي

١٢- وينشر جهراً ما طوى كل جاهل ... و مبتدع منه موافق ما عندي

١٣- و يعمر أركان الشريعة هادماً ... مشاهد ضل الناس فيها عن الرشد

١٤- أعادوا بها معنى سواع ومثله ... يغوث وَوَدُّ بئس ذلك من ود

١٥- و قد هتفوا عند الشدائد باسمها ... كما يهتف المضطر بالصمد الفرد

١٦- وكم عقروا في سُوحِها من عقيرة ... أُهلَّتْ لغير الله جهلاً على عمد

١٧- و كم طائف حول القبور مُقبِّل ... و يلتمس الأركان منهن بالأيدي (٤٩)

وإذا كان ابن عبد الوهاب النجدي السلفي قد مدح بهذه الطريقة التي جعلته في مرتبة أعلى من مرتبة إمام صنعاء الزيدي المهدي عباس ، فإن هذا المديح يبدو أنه كان صادراً عن عالم مصلح ضاق صدره بأحوال عصره ومجتمعه المغرق في تشيعه وتطرفه المذهبي . والبحر الطويل الذي نظمت به هذه القصيدة ، يساعد الشاعر على النفس الطويل ومد الآهات بالتأوه والشكوى .

(٤٩) الصنعاني : الرسالة النجدية ، سبق ذكره ، ص ١ .

في الفصل الأول ينتقل ابن الأمير من الجغرافية إلى التاريخ وصانعيه ، كقوله ( قفي واسألي عن عالم حل سوحها ) ، والجواب بطبيعة الحال يأتي في الشطر الآخر من البيت نفسه (به يهتدي من ضل عن منهج الرشد ) . وقد عرفنا أن صبره قد طال ، بل ونفد ، وكأنه يشير إلى مظاهر التقليد والتعصب المذهبي ، فهو يكتفي تارة بالتلميح ، وتارة أُخرى بالتصريح إلى أصناف شتى من مظاهر الغلو بالدين . حتى كأنه يقول لمن يقرأ أبيات القصيدة عليه معرفة مغزى كل بيت على حِدة ، والواقع المتغير في كلٍّ من نجد والحجاز وربط الحالات ببعضها .

ولقد عبر عن ذلك أحسن تعبير في رسالته النجدية التي حمل فيها على مبتدعة الصوفية ولاسيما أتباع ابن عربي . وقد جعل الفصل الأول من القصيدة الذي أسماه بفصل ( تحريق دلائل الخيرات ) ، وصف فيه أهل صنعاء عندئذ وما كانوا عليه من الجهل والخمول ومنابذة العلم والعلماء والتباهي بقيم الفضل والشرف . على أن الأمر ما كان يحتاج إلى جهد كبير لفهم مغزاه، وما يسوق في رسالته من آراء حول المذاهب الأربعة دون التقيد بمذهب إمام واحد .

والحق أن القصيدة النجدية التي قيلت في الدعوة وصاحبها قد كشفت عن جانب كبير من التقدير والإجلال الذي أسبغه عليها البدر بدعوته الناس إلى تحطيم القيود المذهبية والتحرر من ربقة التقليد . فالمقطع الثاني من القصيدة يوحي ما يوحي مدى الثورة العارمة التي اجتاحته ، فهو يعرض بقومه وأهله الذين غلوا في دينهم إلى حد الإفراط والتفريط ، بمثل قوله :

| | |
|---|---|
| ١٨- وحَرَّقَ عمداً للدلائل دفتراً | أصاب ففيها ما يجل عن العد |
| ١٩- غُلوٌّ نهى عنه الرسول وفِرْيَةٌ | بلا مرية فاتركه إن كنت تستهدي |
| ٢٠- أحاديث لا تعزى إلى عالم و لا | تساوي فلساً إن رجعت إلى النقد |
| ٢١- وصيرها الجهال للذكر ضُرَّةً | ترى درسها أزكى لديهم من الحمد |
| ٢٢- لقد سرني ما جاءني من طريقه | وكنت أرى هذي الطريقة لي وحدي[٥١] |

(٥٠) المصدر نفسه ، ص ٢ .

وطبيعي أن يقترن هذا الذم القادح لعرب الجزيرة – دون تفريق – الـذين عـادوا لسيرهم الأولى ينصبون الأضرحة والمشاهد للسلف الصالح ، بهدف التبرك والتماس العون منهم بدلاً من الدعاء لله تعالى ، وهي شكوى ضمنية بحال أهل اليمن الـذين بلـغ بهـم التشيع المذهبي إلى حد تكفير مخالفيهم . كما صرح ابن الأمير أنه لا يفضل مذهباً علـى آخر ، ومع نزعته السلفية حذا حذو ابن الوزير اليمني في ذم التمذهب ، بقوله :

٢٣- وأقبح من كـل ابتـداع سمعتـه ... وأنكـاه للقلب الموفـق ذي الرشـد

٢٤- مذاهب مـن رام الخـلاف لبعضـها ... يَعضُّ بأنيـابِ الأسـاودِ والأسـد

٢٥- يصـبُّ عليـه سـوطُ ذم وغيبـة ... ويجفوه من قد كان يهـواه عـن عمـد

٢٦- ويُعْزَى إليـه كـل مـا لا يقولـه ... لتبغيضـه عنـد التـهامي والنجـدي

٢٧- فيرميه أهل الرفض بالنصـب فِرْيَـةً ... ويرميه أهل النصب بـالرفض والجحـد

٢٨- وليس له ذنـب سـوى أنـه غـدا ... يتـابع قـول الله في الحـل والعقـد

٢٩- ويتبـع أقـوال النـبي محمـد ... وهل غيره بالله في الناس مـن يهـدي

٣٠- لئـن عده الجهال ذنبـاً فحبـذا ... به حـبذا يـوم انفرادي في لحـدي [٥١]

وإذا كان كذلك فبالنظر إلى الخلفية الثقافية والسياسية لمذهب ابن الأمير وغيره مـن علماء الزيدية المتسنين ، ندرك أنهم كانوا موضع نقد شديد من قبـل علمـاء المؤسسـة الإمامية ، الذين كانوا يلتزمون خط مذهب آل البيت من جهة ، ويشوهون سمعة أي عالم مجتهد يفصح عن مخالفته لهم من جهة ثانية . وعلى نحو ما يجعلون قـول الحـق فريـة ، يفترضون في آرائهم الصواب الذي لا يتقبل الخطأ ، وفي آراء غيرهم الخطأ الذي لا يتقبل الصواب ؛ وفي ذلك يفصح البدر في الفصل الثاني في مقطع آخر من قصيدته عن موقفـه الفكري دون مواربة ، بقوله :

٣١- عَـلامَ جعلـتم أيهـا النـاس ديننـا ... لأربعة لا شـك في فضـلهم عنـدي

٣٢- هُمُ علمـاء الـدين شـرقاً ومغربـاً ... ونـور عيون الفضـل والحـق والزهـد

٣٣- ولكنـهم كالنـاس لـيس كلامهـم ... دليـلاً ولا تقليدهم في غـد يُجْـدِي

---

(٥١) المصدر نفسه ، ص ٢-٣ .

٣٤- و لا زعموا حاشاهم إن قولهم دليل فيستهدي به كلُّ مستهد
٣٥- بلى صرحوا أنا نقابل قولهم إذا خالف المنصوص بالقدح والرد [٥٢]

وهكذا تبدو لنا بوضوح أن حياة ابن الأمير لم تكن كلها نعمة وبركة ورضى وسعادة ، فقد كان يتعرض للأذى والنقد والكيد والهجاء من حاشية السلطان الصائدين في الماء العكر . وقد تجسد العداء الشيعي الموجه ضد التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة بتعاون الهادوية والجارودية ، فنشأ اتجاه رسمي في صنعاء اليمن معاد لأنصار السنة يتبناه علماء السلطة القاسمية ، ذلك لأن أنصار الحركة الوهابية كانوا يطالبون بإحياء الكتاب والسنة من جهة ، والحد من ظاهرة التعصب المذهبي من جهة ثانية ، وفتح باب الاجتهاد على مصراعيه من جهة ثالثة .

وثمة قضية أُخرى شغلت بال ابن الأمير ألا وهي وجود طائفة من الهنود ( البانيان ) في ميناء المخا شيدوا لهم معبداً زين بالأصنام . واختلف العلماء في حكم هذه الأصنام ، وقد احتج كل فريق بحجج وبراهين فلم يصلوا إلى اتفاق ، لكنه أصدر فتوى حسمت هذا الخلاف مستدلاً بأقوال نخبة من العلماء المجتهدين القائلين بالتحريم ، أمثال: شيخ الإسلام ابن تيميه ، والإمام ابن قيم الجوزية ، والشيخ محمد بن عبد الوهاب . وهذا ما دفع بالبانيان ومن جاورهم من يهود اليمن إلى مغادرة المدينة ، احتجاجاً منهم على قرار إمام صنعاء الذي استجاب لضغوطه ، فأمر بالعمل بالفتوى .

على إثر ذلك نظم ابن الأمير قصيدة دالية أُخرى موجهة لإمام العصر المهدي عباس سنة ١١٧٥هـ / ١٧٥٦م ، ينهاه فيها عن الاستماع للمنجمين وافتراءاتهم الكاذبة ، وفيها يقول :

و لا تستمعْ من عابد لنجومهِ تقاويمُ زورٍ ليس تُغْني ولا تُجْدي
أكاذيبُ يُمْليها لكلِّ مغفَّلٍ يصدِّقها من ضلَّ عن طُرق الرُّشْدِ
ووالله ما عند النجومِ دلالةً على نَحْسِ يومٍ في الزمان ولا سَعْدَ
ووالله ما غيرُ الإلـه بعالمٍ بما في غَدٍ مما يُسِرُّ وما يُبْدِي [٥٣]

---

(٥٢) المصدر نفسه .

(٥٣) ضيف : عصر الدول والإمارات ، سبق ذكره ، ص ١٨٢ .

ويعقب ضيف على هذه القصيدة الأميرية بالقول " وصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله : « كذب المنجمون ولو صدقوا » . وله قصيدة جعل مقدمتها في ديوانـــه على هذا النمط : هذه نفثة مصدور ، وكلمه صادرة عن قلب من ضياع الشريعة محرور ، وفيها تفاؤل بمن يقوم بالدين ، ويُحْيي شريعة سيد المرسلين ، وفيها إيقاظ للـــهمم لـــو كانت نائمة ، ولكنها ميتة لا ترجى لها قائمة . "[(٥٤)] لذلك اعتبر مؤرخو طبقات الزيدية محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني علماً مهماً من أعلام الحركة السلفية في اليمن الحديث . ويذكر زبارة أن البدر " أرشد المهدي العباس إلى إزالة أصنام كانت ببندر المخا لطائفـــة البانيان ، وألف البدر رسالة في ذلك نفيسة . فبادر المهدي إلى الأمر بإزالتها وهدم بيوتها وقبض جميع أموالها . وقد كان لها مال واسع يقدر بنحو خمسين ألـــف ريـــال . فأخـــذ وأوصل أحد الأصنام إلى حضرة الإمام والبدر لديه . فأمر البدر بكسره وكان في صـــورة أنثى ، فديس بالنعال . "[(٥٥)]

ومهما يكن الأمر ، فلدينا رأيان يجمعان على وصف ابن الأمير بأنه داعية السلفية في اليمن الحديث . الأول ، رأي الشوكاني ، الذي عاصر الحركة الوهابية ، فهو يضـــعه في مصاف الأئمة المجددين لمعالم الدين ؛ والثاني رأي زبارة ، الذي عاش في أواخـــر عهـــد الدولة القاسمية ( بيت حميد الدين ) ، الذي بدوره يعتبره من الأئمة المجددين للقرن الثـــاني عشر من الهجرة . أما ضيف ، فيذهب إلى القول بأن صوت البدر كان " صوتاً مـــدوياً ينطلق من صنعاء باليمن ... إذ يرسل بقصيدة دالية طنانة إلى الشيخ محمد بن عبد الوهاب مشيداً وممجداً لدعوته ... "[(٥٦)]

ولا يخفى أن هذا التصور العام لسيرة ابن الأمير وعصره ، ليس فيه خلاف مع مـــا قاله الشوكاني وزبارة ، سوى أنه اختزال عام للصراع المذهبي المحتدم بين تياري العدنانيـــة والقحطانية وراء أسوار مدينة صنعاء التاريخية ، وذلك بإهماله الصراع المتعدد الأطراف بين

(٥٤) المصدر نفسه ، ص ١٨٢-١٨٣ .

(٥٥) زبارة : نشر العرف ، سبق ذكره ، ص ٤١ .

(٥٦) ضيف : عصر الدول والإمارات ، سبق ذكره ، ص ١٨٢ .

أئمة الجبال الزيدية وصوفية السهول من الأشعرية . ويفهم مما يقوله ضيف أنه يميـــل إلى رأي الشوكاني في ذلك الصراع، إلا أنه يعطي الجانب الديني الإصلاحي منه أهمية كبرى .

ومن هنا يتضح أن النتيجة التي خلص إليها بعض الدارسين المهتمين بسيرة ابن الأمير والرسالة النجدية مستندة إلى المصادر القديمـــة ، فإشارة ضيف المستندة إلى تراجم ( البدر الطالع) للشوكاني ، وتراجم ( نشر العرف ) لزبارة ، لم تمـــط اللثـــام عـــن مكونـــات شخصيته، و لم ترد أية إشارات واضحة لمغزى القصيدة النجدية وصـــاحبها غـــير تلـــك الإشارات العابرة التي تقول بأن البدر " ترك مقالة الأصـــحاب ورجـــح أدلـــة الســـنة والكتاب".[٥٧] وكان ذلك في تقديري قد أشاع بين الناس معرفة مباشرة عن مذهب ابن الأمير، علماً بأن الرسالة النجدية المؤلفة من ( ٢١ صفحة ) ظلت حبيسة في مكتبة العائلة بمدينة الروضة ، فضلاً عن النسخ المصحفة لها الموجودة في مكتبة الجامع الكبير بصـــنعاء . وقد ساهم في هذا الاتجاه حفيد مصلح اليمن – الشاعر عبد الرحمن علي الأمير في تقـــديم نبذه تاريخية عن سيرة جده ( محمد بن إسماعيل الأمير ) عندما أقدم على ضم أبيات هـــذه القصيدة إلى أعماله الشعرية الكاملة ، التي أصبحت معروفة لدى الجميع باســـم (ديـــوان الأمير الصنعاني)، وذلك في مطلع عقد الثمانينات من القرن المنصرم .

وابن الأمير الزيدي النشأة والثقافة المتحرر من القيود المذهبية ، كان يحمل أفكـــاراً إصلاحية مشابهة لمشاعر علماء عصره من أشراف المخلاف السليماني ، الذين عرف عنهم نفس الحماسة الدينية للدعوة وصاحبها ، فها هو الشاعر محمد الحفظي ( ت ١٢٣٧هـــ / ١٨٢٣م )، ينظم قصيدة حماسية يحث فيها أهل اليمن على الاستجابة لدعوة الحق :

**فيا أيها الحـــي اليماني دونكـــم ... نـــداء إلى التوحيد لبوا لداعيه**[٥٨]

ويبدو من استقراء الحوادث التاريخية أن الحركة السلفية التوحيدية اكتسحت معظم أنحاء الجزيرة العربية اكتساحاً رغم كثرة الأعداء وقلة الأنصار ، إلا أنها استطاعت تحقيـــق

(٥٧) المصدر نفسه .

(٥٨) الحامد : الشعر في الجزيرة العربية ، سبق ذكره ، ص ٢١٣ .

مكاسب سياسية وعقدية على أرض الواقع . ولم يكن في مقدور أشراف الحجاز إيقافها ، ولا أشراف المخلاف السليماني التصدي لها ، ولا إمام صنعاء مقارعتها مقارعة الند للند . وتبرز هذه الحقيقية حينما نقرأ بإمعان الحوليات التاريخية للحقبة السعودية الأولى من جهة، وللحقبة القاسمية الثالثة من جهة ثانية .

كانت الشدة والقسوة المتناهية التي أظهرها الاخوان الوهابيون في نشر الـــدعوة في المخلاف السليماني ، تحمل الدليل على الذعر الشديد الذي ساد هذه الأوساط خوفاً على مصالحها وامتيازاتها في تهامة اليمن وما جاورها . وهذا ما جعل بعض الدارسين المحـــدثين يذهب إلى القول بأن البدر قد اعتنق المذهب الشافعي ، وأنه يعلن براءتـــه في مصـــنفاته وقصائده من التقليد والتشيع ، وبالتالي يكون قد تحول عن مذهب أهل البيت.[٥٩] وفيما أورده في الفصل الثالث من (الرسالة النجدية) ، ما يفيد ذلك تلميحاً وقوفه إلى جانب من يعمل بالكتاب والسنة ؛ فها هو مجدداً يرسل سلامه وتحياتـــه الحـــارة إلى مـــن تمســـك بالأحاديث من السلف :

| | |
|---|---|
| ٣٦- سلام على أهـــل الحـــديث فـــإنني | نشأت على حب الأحاديث من مهـــدي |
| ٣٧- هم بذلوا في حفـــظ ســـنة أحمـــد | و تنقيحـــها من جهدهم غـــاية الجهـــد |
| ٣٨- و أعني بهـــم أســـلاف أمـــة أحمـــد | أولئك في بيـــت القصيد هُمُ قصـــدي |
| ٣٩- أولئك أمـــثال البخـــاري و مســـلم | و أحمـــد أهل الجد في العلم و الجـــد |
| ٤٠- بحـــور و حاشاهم عـــن الجـــزر إنمـــا | لهـــم مـــدد يأتي من الله بالمـــــد |
| ٤١- رووا و ارتووا من بحـــر علـــم محمـــد | و ليست لهم تلك المذاهـــب من ورد |
| ٤٢- كفاهـــم كتـــاب الله و الســـنة الـــتي | كفته قبلهم صحب الرسول ذوي المجـــد |
| ٤٣- أأنتم أهـــــدى أم صـــحابة أحمـــد | و أهل الكسا هيهات ما الشوك كـــالورد |
| ٤٤- أولئك أهـــدى في الطريقـــة منكـــــم | فهم قدوتي حتى أُوسَّـــــد في لـــــحدي |

(٥٩) في كلام شوقي ضيف تأكيد على تأثر ابن الأمير الصنعاني بفقهاء الحرم المكي وعلى وجـــه الخصـــوص فقهاء المذهب الشافعي الذين تأثر بهم ونقل عنهم مباحث فقه الإمام الشافعي ، ودرس للناس بصـــنعاء مباحث علم الحديث وأسانيده لسنوات طويلة . ومثل هذا القول لا يعني بأي حال مـــن الأحـــوال أن البدر قد تحول عن مذهب آل البيت . انظر ضيف : عصر الدول والإمارات ، سبق ذكره، ص ١٨١ .

٤٥- وشـتان ما بـين المقلـد في الهـدى و من يقتدي و الضـد يـعرف بالضـد
٤٦- فمن قلد النعمـان أصبح شـارباً نبيذاً و فـيه القول للبعض بالحـد
٤٧- و من يقتدي أضـحى إمـام معـارف و كـان أويساً في العبادة و الزهـد
٤٨- فمقتدياً في الحـق كـن لا مقلـداً وخل أخا التقليد في الأسر بالقـد (٦٠)

وهو في هذا الفصل (بدعة التصوف) وغيره ، يشيد بأهل السنة ، وكـذلك أهـل الكسا المتمسكين بالأحاديث من السلف ، فهم بالنسبة له قدوته حتى الرمق الأخير مـن حياته وحتى بعد رحيله ومماته . في الوقت نفسه نجده متحاملاً أشد التحامل علـى أبنـاء جلدته من زيدية اليمن الهادوية الذين نبذوا الاجتهاد وتمسكوا بالتقليد ، فضلوا وأضلوا . وكل هذه شواهد بينة على أنه لم يتحول عن مذهب آل البيت ، وإنما تحامل علـى تيـار التشيع المذهبي في صنعاء اليمن ؛ وبالمثل كان تحامله أشد ما يكون على شـيوخ الطـرق الصوفية من أتباع ابن عربي ، فهو يسميهم بـ(جند إبليس ) ، الذين اتخذوا من نصوص كتاب الفصوص منهجاً لهم في الحياة الآخرة . فلا غرابة أن يصفهم في قوله :

٤٩- و أكفر أهـل الأرض من قال إنـه إلـه وأن الله جـل عن النـدِّ
٥٠- مسـماه كل الكائنـات جميعهـا من الكلب والخنـزير و القرد والفهد
٥١- و أن عـذاب النار عذبٌ لأهله سـواء عذاب النار أو جنة الخلد
٥٢- و عُبَّادُ عجل السامري على هدى ولائمهم في اللوم ليس على رشـد
٥٣- و ينشـدنا عنه نصوص فصوصـه تنادي خذوا في النظم مضمون ما عندي
٥٤- و كنت امرأ من جند إبليس فـارتمى بي الدهر حتى صار إبليس من جنـدي
٥٥- فلو مات قبلي كنت أدركت بعده دقائق كفـر ليس يدركها بعـدي
٥٦- وكم من ضلال في الفتوحات صدَّقَتْ به فرقة صـاروا ألـدَّ من اللـد
٥٧- يلوذون عند العجز بالذوق ليتـهم يذوقون طعم الحق فالحـق كالشهد
٥٨- فنسألهم مـا الذوق قـالوا منالـه عـزيز فلا بالرسـم يدرك والحد
٥٩- تسـتُّرهم بالكشف و الذوق أشـعرا بأنهم عن مطلـب الحق في بُعْـدِ

(٦٠) الصنعاني : الرسالة النجدية ، سبق ذكره ، ص ٣ .

| | |
|---|---|
| ٦٠- ومن يطلب الإنصاف يُـدْلِ بحجـة | ويرجع أحياناً و يهدي ويسـتهدي |
| ٦١- وهـيهات كلٌ في الديانـة تـابع | أباه كأن الحق في الأب والجـد |
| ٦٢- وقد قال هذا قبلهم كـل مشـرك | فهل قد حوى هذي العقيدة من رندي |
| ٦٣- كذلك أصحاب الكتاب تتابعـوا | على مذهب الآباء فرداً على فرد (٦١) |

أكدت شهادات كثيرة تأثر ابن الأمير الصنعاني بمذهب ابن عبد الوهاب النجـدي ، واعتبرته داعية الحركة السلفية في اليمن الحديث . وإن كنا لا ننكر هذا التأثر والالتـزام بمذهب أهل السنة والجماعة ، إلا أن البدر على ما يبدو كان ذا تكـوين ثقـافي زيـدي معتزلي، لم يخل من مؤثرات سلفية. ولعل سياحته العلمية المتكررة إلى تهامة اليمن ( زبيـد وبيت الفقيه ) من جهة ، والأراضي المقدسة ( مكة والمدينة ) من جهة أُخرى ، كونـت لديه ثقافة فقهية سلفية كانت أكثر تقبلاً وتفهماً لفقه المذاهب الأربعة . كل ذلك يحملنا على التصور أن تكوينه الإسلامي الصحيح وحماسه لإصلاح الخلل الكامن في المؤسسـة الإمامية الزيدية ، هما اللذان حددا اتجاهاته الفكرية وميله أكثر من غـيره لمـذهب أهـل الحديث .

هذا التحول نكاد نلمسه في كل بيت من أبيات القصيدة بل وفي كل فصـل مـن فصول الرسالة النجدية ، وهو يشير إلى مظاهر عدة تجسد انحطاط الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية في بلاد اليمن ، حتى أنه لم يعد هنالك عالماً في صنعاء أو عدن يجـرؤ علـى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فهو في مقام نقده للأوضاع العامة لا يترك فرقـة أو طائفة إلا ويعرض بشيوخها وزعمائها من الدراويش والدجالين المشعوذين ، فنراه يتـبرأ منهم ومن فعالهم حتى استوى عنده المدح والذم . وهو في الفصل الخامس من القصـيدة يوضح مـدى غربته في مجتمعه بين أهله وعشيرته الأقربين ، بل وغربة الـدين كلـه في موطنه الأصلي — جزيرة العرب. وإزاء ذلك لم يبق لديه أي سلاح يتمسك به غير سلاح الصبر ، حيث يقول :

(٦١) المصدر نفسه ، ص ٤ .

| | | |
|---|---|---|
| ٦٤- | و هــذا اغتراب الدين فاصبر فإنني | غــريب و أصحــابي كثير بلا عدٍّ |
| ٦٥- | إذا مــا رأوني عظمــوني وإن أغــبْ | فكم أكلوا لحمي وكم مزقوا جلدي |
| ٦٦- | هنيئــاً مريئــاً في اغــتيابي فوائــد | فكل فتى يغتــابني فهــو لي مهــدي |
| ٦٧- | يصلي و لي أجر الصــلاة و صومه | ولي كل شيء من محاســنه يبــدي |
| ٦٨- | وكم حاسد قد أنضج الغيظ قلبــه | ولكنه غــيظ الأسير عــــلى القــدِّ |
| ٦٩- | ودونكها تحوي علــــــوماً جليلــة | منــزهة عن وصف قدٍّ وعــن خــد |
| ٧٠- | فلا مدحــت وصلاً لليلى وزينــب | ولا هي ذمت هجر سعدى ولا هنــد |
| ٧١- | إليك طوت عرض الفيــافي وطولهــا | فكــم جاوزت غوراً و نجداً إلى نجد |
| ٧٢- | أناخت بنجــــد واستراح ركابهــا | وعاد خلياً عن رحــيل وعن شــد |
| ٧٣- | فأحســنْ قراهــا بــالقراءة ناظمــاً | جــواباً فقد أضحت لديك من الوفد |
| ٧٤- | وصلِّ على المخــــتار و الآل إنهــا | لحسن ختام النظم واسطة العقد (٦٢) |

ولنا وقفة طويلة مع المقطع الأخير من الرسالة النجدية ، وما انطوت عليه مواقــف الطرفين ( الزيدي القاسمي ) من جهة ، و (الوهابي السعودي ) من جهــة ثانيــة ، مــن معطيات كاشفة لأسباب التحول العقدي لدى جماعة العلماء الذين قبل بعضهم الــدخول في تحالفات سياسية مع الأُسر أو العصبيات من ذوي الشوكة القوية في جزيرة العــرب . (٦٣) وما ينطوي عليه تحالف السيف مع القلم من إشكاليات سياســية فقهيــة شــرعية وتشريعية ، نكاد نلمس تناقضاتها الصارخة في حياتنا اليومية ، وفي سياق نصوص الرسالة النجدية – حديثاً وفقهاً وسياسة .

## تقييم الدور السعودي :

تعيننا الملاحظات السابقة على وضع تصنيف أدبي للرسالة النجدية ، على صعيد مــا يتحقق منها من مناصرة للدعوة وصاحبها مع تقديم ملاحظات نقدية لها ، في ضوء التقاء ابن الأمير بشخصيتين علميتين ( مرثد والنجدي ) قدمتا إلى اليمن . ولنستمع إلى قولــه

(٦٢) المصدر نفسه ، ص ٥ .

(٦٣) حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، سبق ذكره ، ص ٣١٢ .

بهذا الصدد : " وكان قد تقدمه في الوصول إلينا بعد بلوغها الشيخ الفاضل عبد الـرحمن النجدي ووصف لنا من حال ابن عبد الوهاب أشياء أنكرناها من سفك الـدماء ونهـب الأموال ، وتجاريه على قتل النفوس ولو بالاغتيال ، وتكفير الأُمـة المحمديـة في جميـع الأقطار. فبقي معنا تردد فيما نقله الشيخ الفاضل عبد الرحمن حتى وصل الشـيخ العـالم مرثد بن أحمد وله نباهة ، ووصل ببعض رسائل ابن عبد الوهاب التي جمعهـا في وجـه تكفير أهل الإيمان وقتلهم ونهبهم ، وحقق لنا أقواله وأفعاله وأحواله ... "(٦٤)

لقد أبدى البدر ملاحظاته على التجربة وما اعتراها من قصور ، فهو إلى جانب إيمانه بعدالة قضيتها في إصلاح أحوال المسلمين ، إلا أنه أبدى تحفظه إزاء ممارساتها الخاطئة. هذا الموقف الناقد يتجلى بأوضح صورة في ( الرسالة النجـدية ) ، التي جاء في ذيلها أبيـات وقوافي شـعرية ، توحي بمراجعة فاحصة للتجربة وصاحبها . ولـو عـدنا إلى قـراءة موضوعية لسطورها لوجدنا ناظمها يصرح وبشـكل واضح أن الموفد الثاني ، الـذي يصفه بعبارة ( الشيخ الفاضل عـبد الرحمن النجدي ) أطلعه على معلومات جديدة تتعلق بالدعوة وصاحبها ، مفادها أنها قد تحولت إلى حركة سياسية اتخذت أسـلوب الشـدة والعنف منهجاً لها في نشر مبادئها ؛ فكلاً من عارضها كافر زنديق يجب هدر دمه .(٦٥) ونحن لا نعرف على وجه التحديد هل هذا الوافد الجديد إلى صنعاء اليمن موفد ابن عبـد الوهاب، أم أنه شخص يعارض الدعوة ؟ ولكننا نحصل على معلومة جديدة نستقيها مـن سياق الرسالة ذاتها ، مفادها أن الموفد الأول ( الشيخ العالم مرثد التميمي ) قد جزم القول بهذا الخصوص ، سيما وأنه صحب معه جملة من الرسائل العلمية (الفتاوى) الصادرة الـتي تكفر المسلمين الممتنعين عن أداء الصلاة في مواقيتها ، وغير ذلك من المسائل الشرعية التي هي موضع خلاف بين علماء المسلمين حول تحديد هوية الكافر من الفاسق.

وهكذا تبدو لنا رغبة ابن الأمير في التعمق في معرفة أسـباب الخلافـات الفقهيـة السياسية الشرعية المتولدة عن الحركة وصاحبها ، الذي لا يتردد في توجيه اللـوم إليـه

(٦٤) الصنعاني : الرسالة النجدية ، سبق ذكره ، ص ٥-٦ .

(٦٥) المصدر نفسه .

بالتقصير في فهم نصوص وأحكام الشريعة ، كما جاء في الفقرة الثانية من المقدمة . يتحدث ابن الأمير عن ابن عبد الوهاب ومذهبه في القول والعمل بلهجة لا تخلو من التسرع في إصدار حكمه على التجربة برمتها ، بهذا المعنى :" فرأينا أحواله أحوال رجل عرف من الشريعة شطراً ، أو لم يمعن النظر ، ولا قرأ على من يهديه نهج الهداية ، ويدله على العلوم النافعة ، ويفقهه فيها، بل طالع بعضاً من مؤلفات الشيخ أبي العباس ابن تيميه ، ومؤلفات تلميذه ابن قيم الجوزية ، وقلدهما من غير إتقان ، مع أنهما يحرمان التقليد .. " [66]

إن المصطلحات السياسية والفقهية التي وردت في نصوص الرسالة ، تتطرق إلى بعض النواحي المتعلقة بمذهب الشيخ ، فهو من وجهة نظره يميل إلى التقليد . وقد عاب عليه التقليد للإمامين المجتهدين ( ابن تيميه وابن الجوزية ) في مسائل عدة ، دون إمعان النظر فيها من أوجه مختلفة . [67] فابن الأمير بصفته عالماً زيدياً بدوره ينفر من مخالطة العلماء للملوك الظلمة ، وبالمثل ينفر من التقليد الذي هو في نظره ونظر غيره من علماء الزيدية ضربٌ من ضروب الكفر . [68]

لقد سبق وأن ألّف البدر رسالة مشابهة للرسالة النجدية تحت عنوان ( إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة ) ، كتبها بهدف الانتصار للدعوة وصاحبها من جهة ، وبهدف دفع الشكوك حول صدق اعتقاده من جهة ثانية . [69] والمرجح أن هذه الرسالة وغيرها مثل (إرشاد أولي الألباب إلى حقيقة ابن عبد الوهاب ) فيها توضيحات جلية لا تخلو من النقد الصريح للتجربة ذاتها التي فرضت حضورها المذهبي في شتى التجارب الفكرية والعلمية ، التي بلورتها لاحقاً الدول السعودية المتعاقبة على السلطة والحكم في إقليم شبه الجزيرة العربية . وذلك من خلال التماثل الذي يراه في طبيعة الحركة الوهابية وقيام الدولة

---

(٦٦) المصدر نفسه .

(٦٧) المصدر نفسه .

(٦٨) صبحي : في علم الكلام ، سبق ذكره ، ص ١١٤ وما تليها .

(٦٩) ضيف : عصر الدول والإمارات ، سبق ذكره ، ص ١٨٢ .

السعودية ، وشيوع الأطروحات الإصلاحية السلفية التي عززت من مكانة التيار الزيـــدي المتفتح على أهل السنة في صنعاء اليمن ، لكنها كانت مصدر إزعاج بالنســـبة لأئمـــة آل القاسم الذين استشعروا خطر المد الوهابي في اتجاه جنوب غرب الجزيرة العربية ، وعلـــى وجه الخصوص في المخلاف السليماني .

هكذا يجد ابن الأمير نفسه أمام سيل من الوقائع والأحداث المتغيرة في جزيرة العرب، سعى جاهداً إلى إعادة النظر في تفسير جملة هذه التحولات في شتى مـــدارات الحقلـــين السياسي والشرعي، دون التقيد في إصدار أحكامه من زاوية مذهبية محددة ، وحجتـــه في ذلك إصلاح الخلل الكامن ، ليس في المذهب الزيدي فحسب ، بل وفي المذهب الحنبلي . ويؤكد مع ذلك قوله : " ولما أخذ علينا الشيخ مرثد ذلك تعيّنَ علينا لئلا يكون ســـبباً في شيء من هذه الأمور التي ارتكبها ابن عبد الوهاب المذكور كتبـــت أبياتـــاً وشـــرحتها وأكثرت من النقل عن ابن القيم وشيخه ابن تيميه لأنهما عمدة الحنابلة . " (٧٠)

وهذا التعقيب له علاقة وثيقة بالسؤال السابق : ما هو سر تحول ابن الأمـــير عـــن مذهب الشيخ ؟ وهذا السؤال ربما يتشـــعب منه جملة استفسارات: هـــل أراد البـــدر أن يقيم التجربة الوهابية بالرجوع إلى حاصل أفكار عمدة أهل الحديث المتقدمين ( الإمـــام البخاري وتلميذه مسلم) ، أو المتأخرين أمثال ( شيخ الإسلام ابن تيميه وتلميذه ابن قـــيم الجوزيه ) ؟ وأن جميع ما أورده من أحكام وأدلة ، كان بهدف نقض أقـــوال ابـــن عبـــد الوهاب - بتكفير قاطع الصلاة. وإذا كان الأمر كذلك - لا يجوز تكفير مرتكب الكبيرة وإنما يستوجب تفسيقه ، فهل يعني تراجع صاحب الرسالة ونكوصه عن مذهب الشـــيخ إبطال مذهبه ، أم تصحيح مساره ؟

ففي كلام ابن الأمير تأكيد مستمر على قيمة علوم الاجتهاد ، وربما كانت تســـمية المقالة بـــ ( الرسالة النجدية ) نتيجة لقناعته الشخصية ، التي دفعته إلى إعـــادة النظـــر في موقفه السابق . ويمكن اعتبار القصيدة نفسها متابعة للجدل الفقهي بين الطرفين : أهـــل

(٧٠) الصنعاني : الرسالة النجدية ، سبق ذكره ، ص ٦ .

السنة والجماعة ( أهل الحديث ) من جهة ، وأتباع التيار الزيدي ( أهل العدل والتوحيد ) من جهة أُخرى .

وثمة إشارة إلى ميول سلفية شافعية لدى ابن الأمير الصنعاني ، لكنها لم تكن تخلو من مؤثرات شيعية زيدية . هذه الازدواجية الفقهية في حد ذاتها تبدو صارخة في سياق المقطع الثاني من القصيدة ، التي يستهلها بالأبيات التالية :

**٧٥- رجعت عن النظم الذي قلت في النجدي — فقد صح لي عنه خلاف الذي عندي**
**٧٦- ظننت به خيراً وقلت عسى عسى — نجد ناصحاً يهدي الأنام ويستهدي**
**٧٧- فقد خاب فيه الظن لا خاب نصحنا — وما كل ظن للحقائق لي مهدي**
**٧٨- وقد جاءنا من أرضه الشيخ مرشد — فحقق من أحواله كل ما يبدي**
**٧٩- ومن جاء من تأليفه برسائل — يكفر أهل الأرض على عمد**
**٨٠- ولفق في تكفيرهم كل حجة — تراها كبيت العنكبوت لذي النقد**
**٨١- تجارى على إجرا دماء كل مسلم — مُصَلٍّ مُزَكٍّ لا يحول عن العهد**
**٨٢- وقد جاءنا عن ربنا في براءة — براءهم عن كل كفر وعن جحد**
**٨٣- وإخواننا سماهم الله فاستمع — لقول الإله الواحد الصمد الفرد [٧١]**

غير أن ابن الأمير في الأبيات السابقة لا يتوسع في شرح مصطلحات الفقه التقليدي ومباحث علم الحديث ، من حيث صلتها بتحديد هوية المشرك من الكافر أو الفاسق ، التي تعتبر من أهم المسائل التي عالجها علماء الأُمة الأقدمون والمتأخرون . وأما البحث في النصوص والفتاوى التي يقول أصحابها بتكفير مرتكب الكبيرة ، فقد دفعه إلى الاستشهاد بسيل من آيات القرآن الكريم والأحاديث الشريفة الملزمة للمسلم بإقامة شعائر الإسلام من صلاة وزكاة وحج وغيرها . فيرى أن هذه الشعائر ترتكز على مبادئ الكتاب والسنة، فيقول : قال الله تعالى في المشركين ﴿ **فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ** ﴾. ثم يلحق هذه الآيات القرآنية بأبيات من الشعر يدعم به قوله :

(٧١) المصدر نفسه .

٨٤- وقد قال خـــير المرسلين نهيت عـــن ... فـــما باله لم ينته الرجـــل النجـــدي
٨٥- وقـــال لهم لا ما أقاموا الصلاة في ... أنـــاس أتوا كل القبائح عن قصد
٨٦- أبن أبن لي لِمْ سفكت دماءهم ... ولِمْ ذا نهــبت المال قصداً على عمد
٨٧- وقد عصـــموا هذا وهذا بقـــول لا ... إله ســـوى الله المهـــيمن ذي المجد
٨٨- وقـــال ثلاث لا يحـــل بغيرهـــا ... دم المســـلم المعصوم في الحل و العقد
٨٩- وقال عـــــليٌّ في الخوارج إنهـــم ... من الكفر فَرُّوا بعد فعلهـــم المُرْدي
٩٠- ولم يحفر الأخدود في باب كنـــدة ... ليحرقهـــم فافهمه إن كنت تستهدي
٩١- ولكـــن لقوم قد أتوا لعظيمـــة ... فقـــالوا عليٌّ ربـــنا منتهـــــى القصد
٩٢- وهذا هو الكفر الصريح وليس ذا ... برفض و لا رأي الخـــوارج في المهدي
٩٣- وقد قلت في المختار أجمع كل مـــن ... حوى عصـــره من تابعي وذي رشـــد
٩٤- عـــلى كفره هذا يقـــين لأنـــه ... تســـمى نبياً لا كما قلت في الجعد
٩٥- فذلك لم يجمع علـــى قتلـــه ولا ... سوى خـــالد ضَحَّى به وهو عن قصد
٩٦- و قـــد أنكر الإجماع أحمد قـــائلاً ... لمن يـــدعيه قد كـــذبت بلا جـــحد
٩٧- كدعواك في أن الصحابة أجمعـــوا ... عـــــلى قتلهم والسبي والنهب والطرد
٩٨- لمن الزكاة المال قد كان مانعـــاً ... و ذلك من جـــــهل بصاحبه يـــردي
٩٩- فقد كان أصناف العصاة ثلاثـــة ... كـــــما قد رواه المسندون ذوي النقد
١٠٠- وقد جاهد الصـــديق أصـــنافهم ولم ... يكفـــر منهم غـــير من ضل عن رشد
١٠١- وهذا لعمري غير ما أنت فيه مـــن ... تجـــــاريك في قـــتل لمن كـــان في نجد
١٠٢- فـــإنهم قد تابعوك علـــى الهـــدى ... ولم يجـــعلوا لله في الديـــن من ند
١٠٣- وقد هجروا ما كان من بدعٍ ومن ... عـــبادة من حلَّ المقـــابر في اللحـــد
١٠٤- فما لك في سفك الدماء قط حجـــة ... خَفِ الله و احـــذر ما تسرُّ وما تبدي
١٠٥- وعامل عباد الله باللطف و ادعهـــم ... إلى فـــعل ما يهـــدي إلى جنة الخلد
١٠٦- وردَّ عـــليهم ما ســـلبت فإنـــه ... حـــــرام ولا تغتر بالعـــــز والجـــد
١٠٧- ولا بأناس حسنوا لك ما تـــرى ... فما همهـــم إلا الأثاث مع النقـــد
١٠٨- يريدون نهب المسلمين وأخـــذ مـــا ... بأيديهم من غـــير خـــوف ولا حـــد
١٠٩- فراقب إله العرش من قبل أن تُـــرى ... صريعاً فلا شيء يفيد و لا يـــــجدي

١١٠- نعم واعلموا أني أرى كـــل بدعـــة ضلالاً على ما قلـــت في ذلـــك العقد
١١١- ولا تحسبوا أني رجعت عن الــذي تضـــمنه نظمي القديم إلى النجـــد
١١٢- بلى كـــل ما فيه هو الحـــق إنمـــا تجاريك في سفك الدماء ليس من قصدي
١١٣- وتكفير أهل الأرض لســـت أقولـــه كما قلـــته لا عـــن دلـــيل به تـــهدي
١١٤- وها أنا أبْرَأ من فعالك في الـــورى فما أنت في هذا مصيب و لا مهـــدي
١١٥- ودونكها منـــي نصـــيحة مشـــفق عليك عسى تـــهدي بهذا وتســـتهدي
١١٦- وتغلق أبواب الغلـــو جمـــــيعه و تأتي الأمـــور الصالحات على قصد
١١٧- وهـــذا نظـــامي جـــاء والله حجة عليك فقابـــل بالقبول الذي أهدي (٧٢)

لكن ما جدوى النصيحة في عصر طغى فيه التطرف المذهبي على كل ركـــن مـــن أركان الجزيرة العربية ، فضلاً عن المواجهة السياسية المكشوفة بين الحركة الوهابية والدولة العثمانية ، وما صاحب ذلك من إصدار الفتاوى المضادة التي يكفر أصحابها الطرف الآخر المعارض له . وإذا كان التدخل العسكري المصري في الصراع قد أودى بالدعوة وأميرهـــا ولاسيما بعد اقتحام قوات إبراهيم بن محمد علي باشا والي مصر بلدة الدرعيـــة معقـــل الحركة ، فإن السلطان العثماني محمود الثاني نفسه كان بدوره قد بارك تحرك الأســـاطيل البريطانية في مياه الخليج العربي في عملية عسكرية واسعة النطاق ضـــد طلائـــع الجـــيش السعودي المتمركزة في رأس الخيمة .(٧٣)

إن أي مقاربة مذهبية بين مذهب أهل الحديث ومذهب آل البيت تســـتدعي منـــا الإحاطة بمواصفات وخصائص الدعوة السلفية التوحيدية ، وجهداً أولياً في توصيف بعض المسائل الفقهية الفرعية المختلف عليها . ولعل المؤشرات الأساسية الكاشفة لحدود هـــذا الاختلاف ومظاهره تتكشف لنا في سياق الفصل الأخير من الرسالة النجدية ، وما ســـاقه ابن الأمير من تجاوزات منهجية ونظرية فقهية وشرعية في ضوء التجربة . فقد اندفع البدر في نقائض مع الاخوان الوهابيين أنصار الدعوة ، الذين يناشدهم الاحتكام أولاً وقبل كل شيء للكتاب والسنة ، في مثل قوله :

(٧٢) المصدر نفسه ، ص ٧ وما تليها حتى ص ١٣ .

| | |
|---|---|
| ١١٨- نعم ثم إن الكفر قسمان فاعلموا | وكل من القسمين أحكامه أبدي |
| ١١٩- فكفر اعتقاد حكمه السفك للدماء | وسبي الذراري وانتهاب ذوي الجحد |
| ١٢٠- إلى أن يقروا بالشهادة للذي | له الخلق والأمر الإله الذي يهدي |
| ١٢١- وأن يشهدوا أن الرسول محمدًا | نبي أتى بالحق و النور والرشد |
| ١٢٢- وأن يشهدوا أن المعاد حقيقة | يعيدهم رب العباد الذي يبدي |
| ١٢٣- خلا من له منهم كتاب فإنه الـ | معاهد والإيفاء حتم لذي العهد [(٧٤)] |

صحيح أن الدعوة الوهابية في عصرها الذهبي الأول أسست دعائم حركتها الإصلاحية بنزعتها التوحيدية السلفية المتجددة ، لكن تشددها وشططها في تطبيقاتها أديا إلى انتحارها سياسياً ، حيث غدت نعتاً سياسياً يوصف به كلُّ من يتشدد في دينه. وتتسم قصائد المناقضات والهجاء إلى ما تقدم بسمات أُخرى منها ما يتصل بشكلها ، ومنها ما يتصل بمضامينها وأفكارها ولاسيما شيوع ألفاظ القذف الديني من الكفر والإلحاد والفسق والزندقة والضلالة والردة .وقد أبدى ابن الأمير استياءه من تهور ابن عبد الوهاب وأنصاره الذين كفروا أهل الملة الإسلامية ، وفي مقدمتهم السلطان العثماني الذي تحمس لاستعارة بعض الأنظمة والقوانين الغربية الوضعية ، كان من أشهرها ( خط شريف كلخانة ) ، الصادر في عام ١٨٣٩، في بداية عهد السلطان عبد المجيد . وبمقتضى هذا المنشور تنازل السلطان العثماني عن جزء من سلطته لمجلس الأحكام القضائية . [(٧٥)]

حول هذه المسألة ، يعلق محمد عدنان مراد على سلبيات الدولة العثمانية وتطبيقاتها للنظم الغربية في بعض الولايات العربية الخاضعة للحكم العثماني ، وما أحدثته هذه القوانين الوضعية من ردة فعل موازية لهذا التغيير السياسي والتي كان لها الدور الأكبر في

(٧٣) مراد : صراع القوى في المحيط الهندي والخليج العربي ، سبق ذكره ، ص ٢٦٢ .

(٧٤) الصنعاني : الرسالة النجدية ، سبق ذكره ، ص ١٣-١٤ .

(٧٥) تحت ضغوط الدول الأيوبية أصدر السلطان العثماني هذا المنشور السياسي الذي يعامل رعايا الإمبراطورية العثمانية سواسية ، بمعزل عن الانتماءات الدينية أو العرقية . انظر عبد العزيز محمد عوض الإدارة العثمانية في ولاية سوريا ، ص ٥٢ . وانظر :
Robert G. Landen:The Emergence of The Modern Middle East, p.38.

"ظهور السعوديين بهذا الزخم الحربي والحماس الديني القوي مفاجـأة كـبرى للخلافـة العثمانية في استانبول، وقد أخافت السرعة التي أنجز فيها السعوديون احـتلال الجزيـرة العربية المسئولين الأتراك ، وأدى هذا إلى إلغاء أحد الألقاب التي يفتخر بها الخليفة العثماني عادة ( خادم الحرمين الشريفين ) . "[76]

لقد أدت الانتصارات التي حققها السعوديون إلى المزيد من القلق لدى عناصر التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة ، الذي سبق وأن رمى ثقله إلى جانب الحركة الوهابيـة ، لكنه لما تكشفت لديه البرامج السياسية لها اخذ يتراجع شيئاً فشيئا عـن تأييـده المطلـق لتجربتها . ووجوه هذه المعارضة للتجربة كما يعرضها ابن الأمير في المقطع الآخـر مـن الرسالة النجدية ، نلمسها بشكل أوضح في الأبيات الآتية :

| | |
|---|---|
| ١٢٤- و كـفر لمن يأتي الكبائر لا سـوى | و ليس ككفر بالمعيـد وبالمبـدي |
| ١٢٥- كتارك فرض للصـلاة تعمـداً | وتارك حكم الله في الحـل والعقـد |
| ١٢٦- و من صدق الكهان أو كان آتيـاً | لامرأة في حشّهـا غـير مـستهد |
| ١٢٧- و من لأخـيه قال يا كافر فقـد | بها باء هذا أو بها بـاء مـن يبـدي |
| ١٢٨- و ليس بهذا الكفر يصبح خارجـاً | عن الدين فافهم ما أقـرره عنـدي |
| ١٢٩- و هـذا به جمع الأحاديث والـذي | أتى في كتاب الله ذي العـز والمجـد |
| ١٣٠- بلى بعض هذا الكفر يخرج فـاعلاً | له إن يكن للشرع والـدين كالضـد |
| ١٣١- كمن هو للأصنام يصبح سـاجداً | وسابٌّ رسول الله فهو أخـو الجحـد |
| ١٣٢- و هذا الذي فصلته الحق فاتبـع | طريق الهدى إن كنت للحق تستجدي |
| ١٣٣- و جاء مثل هذا في النفاق و غـيره | من الفسق والكفر الذي كله يُـرْدِي |
| ١٣٤- فإن قلت قد كفَّرت من قال إنـه | إلـه و أن الله جـل عن النـد |
| ١٣٥- مسماه كل الكـائنات جميعهـا | من الكلب والخنـزير و القرد والفهد |
| ١٣٦- مع أنه صـلى وصـام وجانب التـ | ـوسع في الدنيا و مال إلى الزهد [77] |

(٧٦) مراد : صراع القوى ، سبق ذكره ، ص ٢٥٧ .

(٧٧) الصنعاني : الرسالة النجدية ، سبق ذكره ، ص ١٣-١٤ .

وبالرغم من هذا التراجع المحسوب له وعليه ، فإنه يلزم علينا الأخذ بعـــين الاعتبـــار تحديد الأسباب الموضوعية ، التي جعلته يبدي معارضته العلنية للحركة . وعباراته واضحة في الفصل الأول من القصيدة النجدية الرافضة للإملاءات الوهابية علـــى النـــاس تعـــاليم مذهبهم ، فالمسلمون وحدهم أصحاب الحق في اتباع مذهبٍ وسطٍ يلبي تعاليم الإســـلام طبقاً لما جاء في الكتاب والسنة. فهـــو يرى أن اتباع مذهبٍ معين ليس مقياساً يحدد إيمان المسلم من كفره ، بل المقياس الحقيقي هو مدى التزامه بمذهب السلف الصالح من صحابة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم . فهو بدوره يظهر تفهماً عميقاً للمشكلات المثارة في فقه السيرة فيما يتعلق بمسألة الكفر والإيمان ، ويبدي رغبته في استيعابها ومناقشتها مناقشة موضوعية ، من حيث تحديد درجات الكفر وأقسامها :

**أولها :** " أن هذا الكفر وإن أطلقه الشارع على فاعل هذه الكبائر فإنه لا يخرج به العبـــد عن الإيمان ويفارق به الملة ويباح دمه وماله وأهله كما ظنه من العلماء من لم يفرق بين الكفرين و لم يميز بين الأمرين . وقد عقد البخاري في صحيحه في كتاب الإيمان باباً لكفر دون كفر وذكر أحاديث دالة على ذلك فراجعه ، قال العلامة أبو بكـــر المعروف بابن القيم في كتابه في الصلاة : إن الحكم بغير ما أنزل الله وترك الصـــلاة من الكفر العملي وتحقيقه أن الكفر كفر عمل وكفر جحود . أما كفر الجحـــود فهو أن يكفر بما علم أن الرسول جاء به من عند الله جحوداً وعناداً فهذا الكفـــر يضاد الإيمان من كل وجه .

**وثانيها :** وأما كفر العلم فهو نوعان نوع يضاد الإيمان ويأتي بيانه ونوع لا يضاد كالحكم بغير ما أنزل الله فإن الله سمى فاعله كافراً ومثله تارك الصلاة سمـــاه رســـول الله صلى الله عليه وسلم كافراً ولكن هذا كفر عمل لا كفر اعتقاد .

**وثالثها :** نفي رسول الله صلى الله عليه وسلم الإيمان عن الزاني والسارق وشارب الخمـــر وعمن لم يأمن من جاره بوائقه . وإذا نفي عنه اسم الإيمان فهو كافر من جهـــة العمل وإن انتفى عنه كفر الجحود والاعتقاد وكذلك قول النبي صلى الله عليـــه

وسلم : (( من أتى كاهناً فصدقه )) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : ((من أتى امرأة في دبرها فقد كفر بما أنزل على محمد )) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : (( إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد بآء بها أحدهما )) قال وهذا الكفر لا يخرجه عن الدائرة الإسلامية والملة بالكلية كما لم يخرج الزاني والسارق والشارب من الملة وإن زال عنه اسم الإيمان ... " (٧٨)

إن القاعدة الدينية التي يسعى إلى تحقيقها وتطبيقها هي الالتزام النصي بقانون الشرع المستند لدليل العقل والنقل . فاختلاف المذاهب داخل فقه السنة يفهم من تعارض الأحاديث . فحديث (( حتى يقولوا لا إله إلا الله )) وحديث (( من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى وسرق )) مع أن الجنة محرمة على الكافرين وغيرها مما في معناها وعارضتها هذه الأحاديث التي سمعت من وصف من أتى هذه المعاصي فإنه كافر مع أنه مقر بالشهادتين معتقد لها وكذلك آيات القرآن الثلاث عارضت تلك الأحاديث . (٧٩)

في ضوء هذا النقاش العقدي يظهر ابن الأمير اهتمامه بالجدل الفقهي ، حيث اختلط فيه النثر بالشعر وذلك لتبيان ماهية المؤمن وماهية الكافر من الكتاب والسنة . ومع هذا الموقف المتحفظ من الحركة والقائمين عليها فيما يتعلق بمسألة الكفر والإيمان ، فإنه يدعو صراحة إلى الوحدة والتآخي بدلاً من الفرقة والانقسام ؛ فضلاً عن مطالبته بالعودة إلى منابع الدين الأصلية والهجوم السافر على مظاهر التخلف الديني والخروج على روح التقليد للقرون السابقة والدعوة إلى الاجتهاد بما يلائم روح العصر الحديث. ويمضي قائلاً:

| | | |
|---|---|---|
| ١٣٧- | فقلت استمع مني الجواب و لا تكن | غبياً جهولاً للحقائق كاللدي |
| ١٣٨- | فإن الذي عنه سألت مجاهر | بنفي الإله الواحد الصمد الفرد |
| ١٣٩- | و نفي نبوءات النبيين كلهم | فما أحمد الهادي لدى ذاك بالمهدي |
| ١٤٠- | وتصويب أهل الشرك في شركهم فما | أبو لهب إلا كحمزة في الجد |
| ١٤١- | وهرون أخطأ حين لام جماعة | عكوفاً على عجل يخور ولا يهدي |

(٧٨) المصدر نفسه ، ص ١٥-١٦ .

(٧٩) المصدر نفسه .

| | | |
|---|---|---|
| ١٤٢- | فإن لم يكن هـذا هو الكفر كلـه | فعقلك عـقل الطفل زُمِّلَ في المهـد |
| ١٤٣- | فقد كفر الشيخ ابن تيمية و مـن | سواه من الأعلام في السهل والنجـد |
| ١٤٤- | أولئك إذ قالوا الوجـود بأسـره | هو الله لا رب يُمـيِّزُ عـن عبـد |
| ١٤٥- | وهـذا مقال الفلاسـفة الألى | إلى النار مسـراهم يقـيناً بـلا رد |
| ١٤٦- | وألف في هذا ابن سبعين كتبـه | وتابعه الجيلي ويا بئس مـا يبـدي |
| ١٤٧- | ولكـن أرى الطائي أطـولهم يـداً | أتى بفصوص لا تـزان بها الأيـدي |
| ١٤٨- | وجاء منهم ابن الفارض الشاعر الذي | أتى بعظيم الكفر في روضـة الـودي |
| ١٤٩- | أجاد نظاماً مثل ما جاد كفـره | فسبحان ذي العرش الصبور على العبد |
| ١٥٠- | أنزهـه عن كل قـول يقولـه | ذوو الكفر والتعطيل من كل ذي جحد |
| ١٥١- | و أثني عليه و هـو و الله بالثنـا | حقيق فقل ما شئت في الواحد الفرد |
| ١٥٢- | بديع السماوات العلى خالق المـلا | ورازقهم من غير كـدٍّ ولا جـهد |
| ١٥٣- | بدى خـلقنا من أرضه و يردنـا | إليها و يخرجنا معيداً كـما يبـدي |
| ١٥٤- | فريقين هـذا في جهـنم نـازل | وذلك مزفـوف إلى جنـة الخـلد |
| ١٥٥- | ألا ليت شـعري أي دار أزورهـا | فقد طال فكري في الوعيد وفي الوعد |
| ١٥٦- | إذا ما ذكرت الذنب خفت جهنمـاً | فقال الرجا بل غير هذا ترى عنـدي |
| ١٥٧- | أليس رحـيماً بالعبـاد وغـافراً | لما ليس شركا قالـه الرب ذو المجـد |
| ١٥٨- | فقلت نعم لكن أتانـا مقـيداً | بمن شـاءه فافهم وعَضَّ هنا الأيدي |
| ١٥٩- | فهل أنا ممن شاء غفـران ذنبـه | فيا حبذا أم لست من ذلك الـورد |
| ١٦٠- | هنا قطع الخوف القلوب وأسبل الـ | ـدموع مـن الأبرار في ساحة الخلد |
| ١٦١- | فأسـأله حسن الختـام فإنـه | إليه انـقلابي في الرحيل إلى اللحـد |
| ١٦٢- | و مغفرة منه و لطفـاً و رحمـة | إذا مـا نزلت القبر منفرداً وحـدي |
| ١٦٣- | وأرجوه يعفو كـل ذنـب أتيتـه | ويغـفر لي مـا كان في الهزل والجـد |
| ١٦٤- | ويلحقنا بالمصـطفى وبآلـه الـ | ـكرام كراماً والصحاب أولي الرشد |
| ١٦٥- | قصدت بهذا النظم نصـح أحـبتي | وأختمـه بالشـكر لله و الحمـد |
| ١٦٦- | وصلِّ على خـير الأنـام وآلـه | صـلاةً وتـسـليماً يدوما بلا حد |
| ١٦٧- | ورضِّ عن الأصحاب أصحاب أحمد | أولي الجـد في نصر الشريعة والحد[٨٠] |

(٨٠) الموسوعة العربية الميسرة ، سبق ذكره ، ج١ ، ص ١٥-٢١ .

اقترنت التجربة الوهابية بتدشين الأمير محمد بن سعود لانقلاب سياسي في برنامج الحركة ، تمثل في توسيع رقعة الدولة على حساب برامج الدعوة . هذه السياسة التي سيكون من نتائجها تحجيم القاعدة المادية والأدبية للحركة الوهابية ، كان لها أثر حاسم في تحولها إلى عقيدة سياسية تخدم فكرة مشروع الدولة السعودية الأولى . وقد آثر ابن الأمير العمل البطيء والكلمة الطيبة في محاولته تقويم التجربة بصبر وتأن ، كي يحث القائمين عليها على مراجعة أنفسهم تفادياً لمنع الكارثة . وقد اختار التعاون مع ابن عبد الوهاب، متحدياً علماء المؤسسة الإمامية الذين نعتوه بالنصب والرفض لمذهب آل البيت ، بغية تأمين قاعدة متقدمة للتيار الزيدي المتفتح على أهل السنة والجماعة في صنعاء اليمن ، أحد المعاقل المهمة للحركة الشيعية الهادوية . وبهذا يكون البدر قد اختار الطريق الشاق الذي يسلكه دوماً وأبداً رجال الإصلاح في مختلف العصور .

أما التفسير المعارض لمبادئ الحركة لدى ابن الأمير، فقد اتسم بالنقد الصارم لمجرياتها. فالحركة المستندة إلى مذهب السلف لم تدم أكثر من نصف قرن اعترف آل الشيخ لأمراء آل سعود بالزعامة الدينية والزمنية المطلقة [٨١] . فمن أجل حل إشكالية السلطة، كان البدر يخشى ما يخشاه من أن تتحول الحركة إلى ملك عضوض مثلما حصل تماماً للدعوة الزيدية الهادوية في عهود مختلفة من عهود الدول الزيدية الثلاث التي حكمت اليمن قروناً طويلة . فقد ظل شعار الإصلاح الديني قوياً إلى الحد الكافي لضمان تطبيق الكتاب والسنة بحسب قواعد نظام الحكم الثلاث المتعارف عليها : الإيمان بالله، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر ، وهي تضمن طهارة القلب أو الضمير، وطهارة الجوارح ، فالمعتقد صالح ، وقول اللسان صالح، وعمل الجوارح صالح.[٨٢]

وقد اختلف التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة والاتجاه السلفي الوهابي في مبدأين أساسيين : أولهما ، منهج العنف الذي اتبعته الحركة في نشر مبادئها وفرضها فرضاً على

(٨١) حمزة : قلب جزيرة العرب ، سبق ذكره ، ص ٣٣٦ .

(٨٢) عطار : محمد بن عبد الوهاب ، سبق ذكره ، ص ٩١ .

الخصوم وثانيهما، ميل التيار الزيدي إلى لغة الحوار والحجة بدلاً من الإكراه والقوة. وقـــد احتج ابن الأمير على التجربة ذاهما ، التي ركز فيها على أن الوسيلة المثلى لعقيدة التوحيـــد هي الالتزام الحرفي بمبادئ الكتاب والسنة واقتفاء أثـــر الســـلف الصـــالح في العبـــادات والمعاملات . وفي المقابل كان موقف ابن عبد الوهاب يتسم بالتشـــدد المـــذهبي، وبـــنى سياسته على أساس الأمر الواقع الذي يرى أن صرف الجهد في نشر مبادئ الدعوة بصورة سلمية مضيعة للوقت .

وابن الأمير في موقفه المعارض لأئمة آل القاسم ، لا يختلف في مواقفه المبدئيـــة مـــن الصراع القاسمي السعودي على المخلاف السليماني عن موقف شيخ الإسلام الشوكاني ، الذي يقر ويعترف بسلطة إمـــام صنعاء على عسير . وعلى الرغم من ذلك ، فـــإن أيـــة محاولة لتقييم تجربة البدر تظهر لنا بشكل عام استقلاليته الفكرية في الاجتهاد خارج إطار مذهب آل البيت ، وفي سياق النظرة السنية مجاراة منه للإمام ابن تيميه ومســـايرة منـــه للضغوط السياسية والثقافية التي مارستها كلٌّ من الدولة السعودية والحركة الوهابية ضـــد إمام صنعاء المتوكل محمد بن يحيى بن المنصور في وقت لاحق ، الذي اضـــطر بـــدوره إلى دعوة الأتراك لليمن بحجة إقرار الشرعية العثمانية. [٨٣]

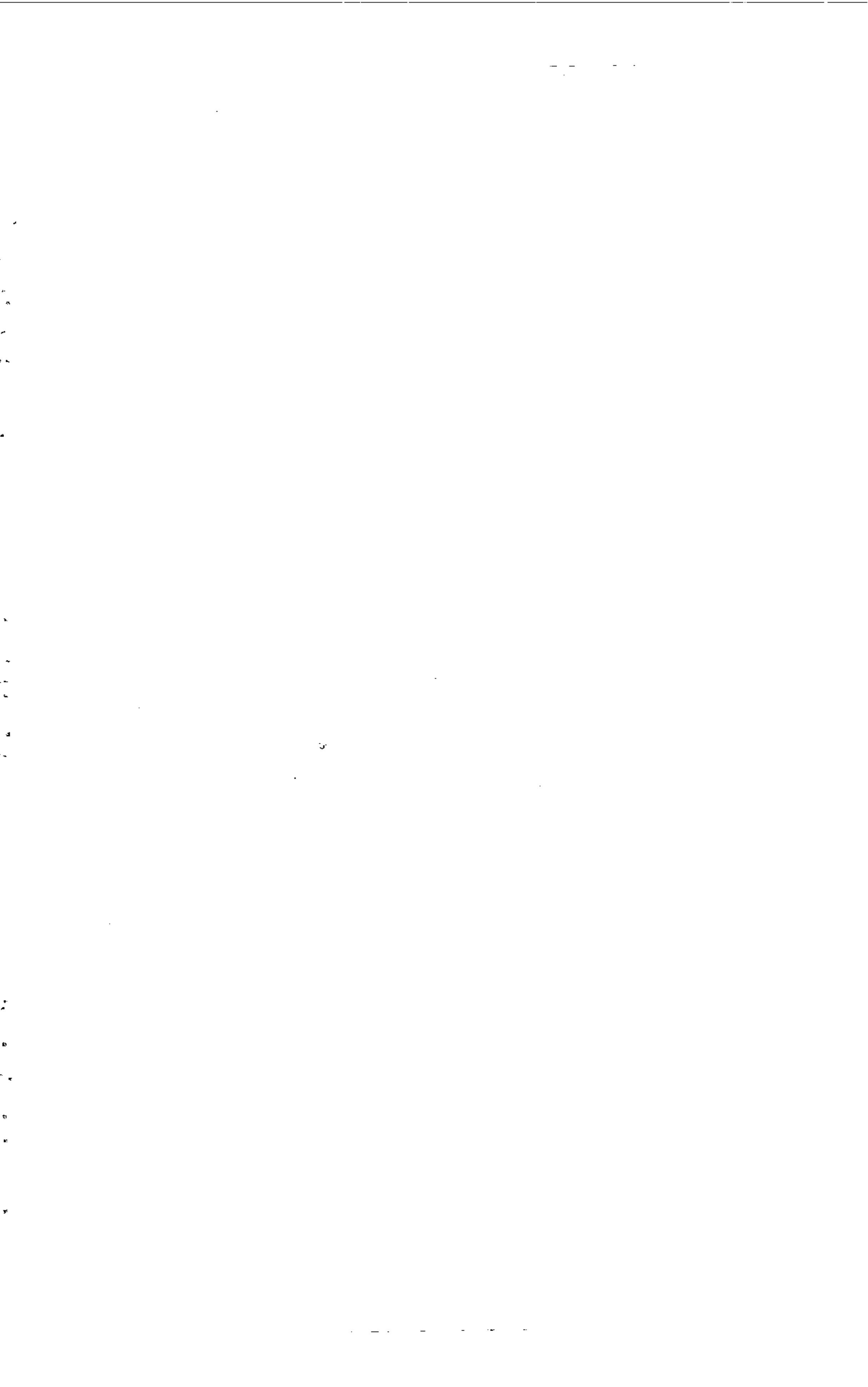
لقد أدت هذه الوضعية السياسية الشاذة عندما أفسح الإمام المتوكل المحـــال لعـــودة الحكم العثماني لليمن ثانية إلى ضمور شرعية هذا المركز الديني ( إمام صنعاء ) ، سواءً في نظر مراكز القوى الأُخرى ( أشراف المخلاف السليماني ) ، أو في نظر قوى اجتماعيـــة أُخرى ( أنصار الدعوة الشوكانية ) الذين يتطلعون للعب دور أكبر في الحياة السياســـية . وإذا كانت تجربة ابن الأمير الصنعاني قد تفاعلت وتصارعت في داخلها شـــتى التيـــارات المذهبية التي بلورهما كلاً من التجربتين : الهادوية القاسمية والوهابية السعودية ، فإنها بالمقابل لم تستطع إثراء التجربة السلفية في كلاً من نجد واليمن بحيث تكون قادرة علـــى تجـــاوز العديد من الصراعات المذهبية والعسكرية نتيجة سياسيات السلطة الجائرة من جهة ، وما

(٨٣) شرف الدين : اليمن عبر التاريخ ، سبق ذكره ، ص ٢٦٤ .

ترتب عليها من تحديات خارجية من جهة ثانية . غير أن المناخ السياسي العام الذي ولَّدتهُ الحركة لهؤلاء العلماء المتسننين تجاوز توقعاتهم عندما اجتاحت طلائع الجيش السعودي تهامة اليمن ( سنجق عسير ) ، الذي أصبح واحداً من المجالات الحيوية للدول السعودية المتعاقبة على الحكم والسلطة في نجد والحجاز .[٨٤] وسيظل هذا الدور السعودي مرهوناً بالشراكة الحتمية مع الطرف اليمني بكل أطيافه السياسية والمذهبية ، الذي تتطلع رموزه للعلب دوراً موازياً له في مجريات السياسة العربية .[٨٥]

(٨٤) راجع عن الحملات السعودية المتعاقبة على إقليم عسير كتاب محمد بن أحمد العقيلي : المخلاف السليماني ، ج٢ ، ص ٦٥٢ ، وحمزة : قلب جزيرة العرب ، سبق ذكره ، ص ٣٦١ .

(٨٥) حول هذه الأدوار المختلفة نحيل القارئ لمراجعة وجهات النظر المختلفة ، في هذا الشأن في المراجع الآتية : أحمد يوسف أحمد : الدور المصري في اليمن ، ص ٥٠٤ ، و سعيد محمد باديب : الصراع السعودي المصري حول اليمن الشمالي ، ص ١٦٧ .



# محتويات الباب الثاني

الدعوات الدينية السلفية

البيان والتعريف بالعقيدة

- **الفصل الأول** : الوهابية في نجد

المشروع السعودي

- **الفصل الثاني** : الشوكانية في اليمن

مذهبه في الإصلاح

دور شيخ الإسلام

مأزق الشريعة والشرعية

- **الفصل الثالث** : السنوسية في ليبيا

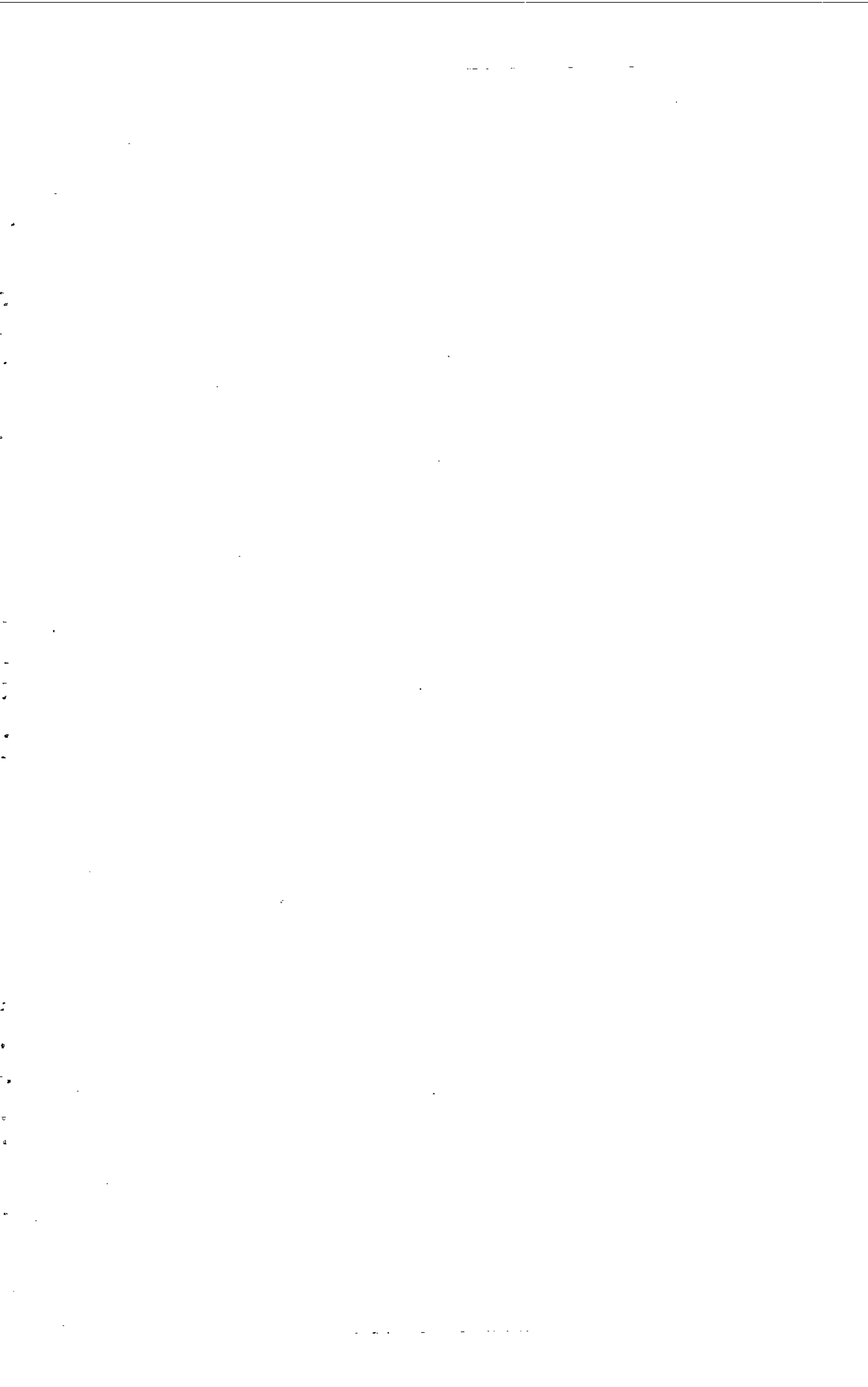
ظاهرة الزوايا الصوفية

مذهب الإدريسي

- **الفصل الرابع** : المهدية في السودان

جذور المسألة السودانية

الشيخ وطريقته



# الباب الثاني

## الدعوات الدينية السلفية

### البيان والتعريف بالعقيدة :

يتناول هذا الباب الحركات الإصلاحية على اختلاف مواقفها الفكرية واتجاهاتها السياسية، كل على حدة في فصل مستقل. وبين هذا الاتجاه الطامح إلى الإصلاح محاكاة منه لما يحدث في المركز (إستامبول) ، وذلك الخط المتطلع في الأطراف ( مصر ونجد وتونس ) إلى إحداث إصلاح جذري في النظام السياسي والاجتماعي ، بمعزل عن الشرعية العثمانية والهيمنة الاستعمارية الغربية . في هذا الاتجاه ، ظهرت زعامات دينية ووطنية تطالب بإصلاح الخلل الكامن في مؤسسات الدولة العثمانية .[1] وكان العلماء – الوجهاء والأعيان – ممن يعرفون اصطلاحاً بأهل الحل والعقد ، في مقدمة الصفوف المطالبين بالإصلاح الديني ، مع بدء الاحتكاك بالغرب وبأشكال متعددة : علاقات تجارية وسياسية غير متكافئة ، كشوفات جغرافية ونشاط تبشيري ، تطورت من احتكاك ثقافي واقتصادي إلى غزو عسكري .

في إطار تلك الأزمة السياسية المزمنة والتحديات الداخلية والخارجية وما ترتب عليها من تصدع بنيان الإمبراطورية العثمانية ، برزت إلى حيز الوجود حركات دينية سياسية ذات مضامين سلفية تأصيلية ، كالوهابية في نجد والشوكانية في اليمن والمهدية في السودان والسنوسية في طرابلس الغرب ، كانت جميعها مشبعة بنظرة مثالية للتاريخ العربي والحضارة الإسلامية ، تضرب دعوتها عمقاً في تراث السلف الصالح ولاسيما مرحلة

(١) ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، ص ٤٨ – ٤٩ .

الخلافة الراشدة ، باعتبارها المثل الأعلى لمن أراد الإنطلاق في مسيرة الإصلاح .[٢] وهي بدعوتها العودة بالمجتمع إلى منابع الشريعة – الكتاب والسنة ، تحولت زعامتها إلى سـلطة معرفية تدعي لنفسها القدرة على تفسير أصول الدين وفق تصورها الخاص الذي يعطـي أولوية لعلوم النقل .

شكل الموروث الثقافي في غالبية الحركات الإصلاحية الدينيـة السـلفية ، اختـزال التخلف الحضاري بأبعاده الاجتماعية والاقتصادية والفكريـة بحصـره في إطـار البعـد السياسي. ومن هنا نشأ مصطلح التجديد في الدين – في إطار البحث المستمر عن حلول مناسبة لوقف التدهور الملحوظ في المجتمعات الإسلامية على صـعيد واحـد في أحسـن الأحوال – الكتاب والسنة . فالحديث الشريف المروي عن الرسول محمد صلى الله عليـه وعلى آله وسلم القائل : " إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لهـا دينها " .[٣] ينطوي على أفكار ونماذج تمثل نسبة الثبات على نهـج السـلف الصـالح والتمسك بتعاليمه كما يفترض نقل قيمه ومعاييره كنماذج سلوكية من جيل إلى جيـل ، مما يعكس تقديراً واحتراماً مبالغاً فيه لأشخاص ونصوص قد يصـل إلى حـد التقـديس والعبادة .

وفي ضوء هذا التصور القاصر لإشكالية الحضارة العربية الإسلامية في مواجهة المدنية المادية الغربية ، برزت تيارات سياسية وفكرية متباينة الأهداف والمقاصد تـدعو بعضـها العودة بالمجتمع إلى عصر النبوة والخلافة الراشدة . في المقابل أخـذت تيـارات الحداثـة الوضعية تدعو إلى القطيعة كلية مع الماضي القريب والبعيد . ومن يتأمل تـاريخ العـرب الحديث على اختلاف حلقاته ومفاصله سرعان ما يتكشف له أوجه القصور في مكوناتـه

---

(٢) علي المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، ص ٣٧ .

(٣) رواه الطبراني في كتاب المعجم الأوسط ورواه الحاكم في كتاب المستدرك ورواه البيهقي في كتاب المعرفة، كلهم عن أبي هريرة . انظر سنن أبي داود : كتاب الملاحم ، ج٤ ، ص ١٠٩ ، نقلاً عـن سـعيد : مفهوم تجديد الدين ، سبق ذكره ، ص ١٣ .

السياسية ، التي جاءت على شكل ردود أفعال تجاه التحديات الخارجية ومصدرها الغرب المسيحي . [٤]

نشير هنا في مجال الحديث عن التجديد والمجددين إلى أن معظم الدعوات الدينية الإصلاحية لم تكن وليدة عصر النهضة الأوربية والحملة الفرنسية وما رافقها من اقتحام استعماري لثغور دار الإسلام ، وإنما كانت نتيجة لذلك التدهور السياسي المستمر منذ سقوط حاضرة العالم الإسلامي ( بغداد ) في نهاية العصر العباسي الثاني . فقد توقف بعض الدارسين المعاصرين في تشخيص الأزمة الحضارية المعاصرة بردها إلى جذورها الأولى عندما أقدم الفقهاء على قفل باب الاجتهاد ، تحت حجة مكافحة تيار الاعتزال ولجم متكلميه عن الخوض في الصفات والأفعال خشية وقوع الفتنة . [٥] وبقدر ما تندرج الأزمة الحضارية التي يمر بها العالم الإسلامي في إطار إبراز وعي بجوهر المشكلة – الاجتهاد والتقليد – بقدر ما دفعت العديد من المصلحين في عصور مختلفة المطالبة بإلحاح فتح باب الاجتهاد على مصراعيه للخروج من حالة الجمود الفكري ، ووقف عملية الانحطاط السياسي والقضاء على الاستبداد بكافة أشكاله ومظاهره .

لقد دفعت الأزمة المتفاقمة بشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيميه (٦٦١-٧٢٨هـ/١٢٦٢ – ١٣٢٧م) المطالبة بضرورة تحرير العقيدة من البدع والخرافات وما لحق بها من ممارسات خاطئة شهدها عصره . وفي خضم هجومه الشديد على مشائخ الطرق الصوفية وفقهاء الأشعرية الجامدين ، وجه سهام نقده لعلماء السلطان الذين حملهم جزءاً من المسئولية ، بقوله: " وأولو الأمر صنفان : الأمراء والعلماء وهم الذين إذا

---

(٤) هشام شرابي : مقدمات لدراسة المجتمع العربي ، ص ٩٤ .

(٥) انظر تفاصيل محنة الفقهاء من قبل تيار الاعتزال وأنصاره في عهد الخليفتين المأمون والمعتصم وردود فعل الفقهاء تجاه المتكلمين والجمود الفكري ، الذي أصبح سمة عامة في الحياة السياسية في كلاً من كتاب أحمد أمين : ضحى الإسلام ، ج٣ ، ص ١٧٩ – ١٨٠ .

صلحوا صلح الناس . فعلى كلٍّ منهما أن يتحرى ما يقوله ويفعله طاعـــة الله ورســـوله واتباع كتاب الله . " (٦)

إذا صـــح هذا التشخيص للأزمة – قمـــع البدعة وأهلها وإحـــياء الكتـــاب والسنة – كمدخل عملي لوقف التدهور السياسي والانحطاط الأخلاقي الذي تمر به الأُمة في محنتها ، فإن دعوة ابن تيمية الحارة إلى فتح باب الاجتهاد قد تساعدنا على اكتشـــاف جوهر الأزمة. تستوقفنا هنا مسألة النهضة العربية الحديثة باعتبارها ظاهرة سياسية وثقافية، أخذ القائمون عليها يناقشون أسباب تخلف العرب والمسلمين عن مواكبة حضارة العصر . وقد تبلور عن هذا الوعي بالأزمة قلق تمثل بالأطروحات الفقهية والسياسية لمعالجة أبعـــاد الازمة التي تمر بها الدولة العثمانية ومسبباها، هذا الوعي سماه البعض بمصطلحات مختلفة : يقظة ، نهضة ، صحوة . (٧)

وإذا ما تتبعنا خصائص الأدوار السياسية والثقافية المختلفة التي نهـــض بهـــا زعمـــاء الإصلاح في العصر الحديث ، نجد أن الاتجاه الغالب اقتصر على مجال الإحيـــاء للتـــراث العربي الإسلامي ، حيث شهد المشرق العربي انتعاشاً ملموساً في علوم اللغة العربية وغيرها من علوم النقل ( الفقه والحديث والسيرة والتفسير ) ، بمعزل عن علوم العقـــل ( الطـــب والهندسة والفلك والرياضيات والكلام ) . (٨) وهذا ما تكشفه مفردات حركة النهضة في تصديها لقضايا السلطة والمجتمع وما يتفرع عنها من تلك المحاولات الحثيثة لرسم مشروع حضاري ، وتعيين سياسات استراتيجية تتناسب وطبيعة الجمـــود الـــداخلي والتحـــدي الخارجي. وللتدليل على ما نقول نورد هنا جملة من الملاحظات :

---

(٦) انظر تقي الدين أحمد بن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والراعيـــة ، ص ١٧٠، نقـــلاً عـــن المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ٣٨ .

(٧) مصطفى النيفر : " ( أجوبة ) مغربية عن ( أسئلة ) أوربية " ، مجلة منبر الحوار ، العـــدد (٣٨) ، ربيـــع ١٩٩٩ ، ص٦.

(٨) قارن بين مناقشة محمود محمد شاكر في مجمل حديثه عن حقل الاستشراق وأدواته في كتابـــه: رســـالة في الطريق إلى ثقافتنا ، ص ١٧٢ وما يليها ، وبين ما ورد من آراء في مقالة طه أبو زيد : دور الـــيمن في التكوين الثقافي لعصر النهضة العربية الحديثة ، ص ٧٢ .

أولاً : استمرارية التواصل بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي بالرغم من مظاهر الصراع على كافة المستويات السياسية والعسكرية ، وما تخللها من علاقات إقتصادية غير متكافئة – تحديداً منذ انتزاع أوربا لتجارة الشرق القديم من العرب والمسلمين وانقلاب موازين القوى لصالحها منذ مطلع القرن السادس عشر حتى الزمن الحاضر .

ثانياً : تكرار الغزو الاستعماري لأقطار العالمين العربي والإسلامي ، حيث استخدم الغرب قوته المادية المتولدة عن تلك النهضة الأوربية الحديثة وما رافقها من حركة كشوف جغرافية مكنته من اختراق البلاد العربية وتهديد مقوماتها العقائدية والفكرية .

ثالثاً : إجهاض الغرب لمعظم المشاريع السياسية والاقتصادية في الشرق العربي قبل الشروع في إفراغ البرامج الإصلاحية لكافة الدعوات الدينية والحركات السياسية المتولدة عن حركة النهضة العربية الحديثة والتي انحصرت برامجها في استعارة النموذج الغربي الرأسمالي، سواء في مجال الإدارة – النظام الجديد في تركيا ، أو الجيش والبحرية في مصر محمد علي ، أو في مجال نظام الحكم – تجربة عهد الأمان في تونس .

دفع هذا الموقف المتناقض ببعض الباحثين والدراسين إلى البحث والتنقيب مجدداً في جملة البواعث الداخلية والخارجية ، التي ساهمت في خلق بوادر الدعوات الدينية السلفية ( الطرقية ) والحركات السياسية العسكرية ( العلمانية ) . فما هي مفردات برامجها الإصلاحية ؟

جسدت الحركة السلفية التوحيدية ( الوهابية ) نهضة دينية واعدة ، أخذ القائمون عليها يطالبون الناس إتباع تعاليم الكتاب والسنة من جهة ، ومحاربة البدع بأنواعها من جهة أُخرى . فالدعوة إلى الله كانت ترمي في الأساس إلى إحياء مشروع الدولة الإسلامية في عهدها الأول التي أُرسيت إبان الخلافة الراشدة . وكانت الحركة الوهابية ، منذ

انطلاقتها الأولى من درعية نجد الجزيرة العربية تبشر بإحتمال إنبثاق دولــة عربيــة فتيــة أخذت على عاتقها مسؤولية تنفيذ أحكام الشريعة دون هوادة اقتداء بالسلف الصالح . [(٩)]

وفي ضوء هذه التجربة الرائدة نمت على حسابها دعوات دينية ( السنوسية ، المهديــة والشوكانية ) ، وحركات سياسية ( محمد علي باشا مصر وخير الدين التونسي ) ، وكان قادتها يتطلعون إلى بناء صرح حضاري يمكن الأُمة من استعادة ماضيها المجيد . فكان لهذه الدعوات الإصلاحية والحركات الاستقلالية ، التي ولدت ونمت في البلاد العربية الخاضعة أثرها في إضعاف السلطنة العثمانية ، التي كانت في حالة انحسار وتراجع. ويســتوقفنا في هذا السياق نفسه ، موقف الدولة العثمانية السلبي تجاه الحركــات الإصــلاحية الدينيــة والعلمانية ، عندما استنجد السلطان العثماني بالقوى الاستعمارية لضــربها ، باعتبارهـــا حركة منشقة أدعت لنفسها حق الشرعية على أملاك الســلطان والرعيــة في الأراضـــي المقدسة .

وعليه ، فقد نشأ مجدداً سؤال الدولة في امتداد سؤال الإصلاح ، أو بتعبير آخر ماهية التجديد في ما اندرس من الدين . إذن كيف نفهم مغزى الحركات الدينية علــى ضــوء برامجها الإصلاحية ، والمصير السياسي الذي آلت إليه معظمها عندما حــاول القــائمون عليها الانتقال بها من طور الدعوة إلى طور الجهاد وبناء الدولة ؟

(٩) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ٥٦ .

الفصل الأول

## الوهابية في نجد ( ١١٣٧- ١٣٥١ هـ/ ١٧٢٤ - ١٩٣٢م )

لكل حركة إصلاحية منطلقات نظرية سواء أكانت بواعثها سياسية ثقافية ، أو اجتماعية أخلاقية ، أو ما شابه ذلك من أفكار ومبادئ . فالحركة السلفية التوحيدية المنبثقة من نجد الجزيرة العربية لم تنشأ من فراغ سياسي وروحي فحسب ، وإنما جاءت استجابة للتحديات الداخلية والخارجية التي واجهت شعوب المنطقة في العصر الحديث جراء الاقتحام الغربي الاستعماري لدار الإسلام ، فضلاً عن مظاهر الانحراف الاجتماعي والفساد الأخلاقي الذي تفشت مظاهره بين عامة الناس وخاصتهم ، فانتشرت البدعة والخرافة و لم يبق من الإسلام سوى رسمه .

إن الدعوة ( الوهابية ) [١] كيفما فهمنا هذا المصطلح المرادف لها ( السلفية ) [٢]، الذي يحيط بمضمونه شيء من اللبس والغموض ، تظل تجربة رائدة رغم أنها فرضت آراءها بحد السيف وبقيت برامجها السياسية والعقدية مفيدة ، بل ومثيرة للجدل حتى يومنا هذا . هذه الإشكالية التاريخية – الدعوة وصاحبها – أدت إلى ظهور تيارين متصارعين :

---

(١) الوهابية مصطلح سياسي أطلقه خصوم الدعوة عليها ، وقد أشاعت الدوائر الغربية الاستعمارية هذه التسمية وأدخلتها في معاجمها الحديثة. ويطلق أتباع الشيخ محمد بن عبد الوهاب على أنفسهم (الموحدين)، وهم من أشد الناس حماساً لتطبيق آراء ابن تيمية الفقهية في العبادات والمعاملات إذ يرون في آرائهم الصواب الذي لا يقبل الخطأ ، وفي آراء غيرهم الخطأ الذي لا يقبل التصويب ، بل إنهم يعتبرون ما عليه غيرهم من إقامة الأضرحة والطواف حولها نزعة قبورية شركية . محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية ، ص ٢١٢ وما تليها .

(٢) السلفية مصطلح مرادف للوهابية ينعت به كل من تمسك حرفياً بمقالة أهل السنة والجماعة (أهل الحديث) من السلف الصالح واحتذى بنهجهم الفكري وخطاهم في حياته ، سواء في صيغة أحاديث مسندة أو مأثورة في شكل أفعال وعبادات . انظر كلاً من عمارة: السلفية ، سبق ذكره ، ص ٥ – ٦ ، والشكعة: إسلام بدون مذاهب ، سبق ذكره ، ص ٥٠٤.

تيار عروبي مؤيد لها ومناهض للحكم العثماني ، وتيار إسلامي متعاطف معهـــا ولكـــن موالي للسلطان العثماني باعتباره خليفة المسلمين . فما جوهر الخلاف بين أنصار الحركـــة السلفية التوحيدية وخصومها الأقربين والأبعدين؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه في مداخلة هذا الفصل التمهيدي للحركات الدينية الإصلاحية وزعامتها القبلية في العصر الحديث .

تبلورت مفاهيم الحركة الوهابية في اتجاهين رئيسيين : الاتجاه الأول ، هو الضـــرورة التاريخية الملحة لخلق وحدة دينية متجانسة في العالم العربي والإســـلامي تـــدين بـــالولاء للكتاب والسنة ، بدلاً من السلطان العثماني . ويتمحور هذا الـــولاء في الشـــهادتين " أن لا إله إلا الله ، وأن محمد رسول الله "، تلك المسألة التي ارتكزت عليها الحركـــة . أمـــا الاتجاه الثاني ، فهو التأثر العميق بمستوى التطور السياسي في الشرق العربي كنتيجة مباشرة للتغلغل الاستعماري الغربي في المنطقة ، منذ تاريخ مجيء الحملة الفرنسية إلى مصر والشام في نهاية القرن الثامن عشر . [٣] هكذا كان الاختراق الاستعماري المسيحي لدار الإسلام قد شكل الإرهاصات الفكرية والسياسية لبوادر نهضة عربية إسلامية متجددة هي الدعوة السلفية التوحيدية في نجد والحجاز والتي لعبت دوراً مهماً من أدوار الثقافـــة العقليـــة في الإسلام وهو دور يمتاز بالنقد والإحياء والتجديد .

في هذه الحقبة التاريخية الحالكة من تاريخ الأُمة ظهر الشيخ محمد بن عبد الوهـــاب النجدي [٤] ( ت ١٢٠٦ هـــ/١٧٩١م ) ، يدعو الناس العودة بالإسلام إلى صفائه الأول

---

(٣) Ira M. Lapidus. A History of Islam. p.615.

(٤) ينحدر مؤسس الدعوة التوحيدية من أُسرة قضاء حنابلة متوارثين في العيينة ناحية نجد ، حيث ولد وتلقى تعليمه الأولي بها ، ثم انتقل إلى المدينة المنورة وأقام مدة في البصرة وبغداد ، وقد لاحظ في ترحاله وتجوالـــه مظاهر الشرك الوثنية تقوى من جديد في أنحاء متفرقة من جزيرة العرب . ولم يتح له زيارة دمشق ولكنـــه تأثر كثيراً بتعاليم شيخ الإسلام أحمد بن تيميه الحراني . وفي وقت لاحق عاد إلى بلده العيينة حيث تعرض هناك لمخاطر كادت تودي بحياته ، فغادرها فاراً بجلده . وفي محاولة يائسة لإحياء دعوته من تحت الرمـــاد لجأ إلى أمـــير الدرعية محمد بن سعود الذي آواه وناصره ، فانبثق عن ذلك تحالف بين آل الشيخ محمد بن عبد الوهاب (القلم) وآل سعود ( السيف ) الأمير محمد بن سعود ، فقام تحالف بينهما في عام ١٧٤٠م ، فكان نواة للدولة السعودية الأولى . انظر كلاً من حمزة : قلب جزيرة العرب ، سبق ذكره ، ص ٣٣٥ ، والبطريق : الوهابية دين ودولة ، سبق ذكره ، ص ٤٢ .

وحثهم على اتباع الكتاب والسنة. فكانت دعوته حرباً لا هوادة فيها ضد البدعة وأهلها؛ كما شدد النكير على أولياء الأمر من الفقهاء والسلاطين مذكراً إياهم بالتزام أحكام الدين وشريعة سيد المرسلين ، وذلك لتحقيق المبدأ القرآني قولاً وعملاً : ﴿ **كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَّهُمْ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ** ﴾ [٥]

وكان هذا الاتجاه يمثل دوراً مهماً من أدوار الثقافة العقلية في تاريخ الإسلام ، وهو دور يمتاز بالنقد والإحياء والتجديد . وقد عاب ابن عبد الوهاب على قومه الذين اتخذوا من قبور السلف مزارات ومساجد يرجون من أصحابها الشفاعة عوضاً عن الخالق سبحانه وتعالى . فكان يشدد على دعوة الناس للخالق ، ليس بنطق الشهادتين فحسب ، بل اشترط اقتران ذلك بالقلب واللسان والعمل . [٦] ولم يكن التوحيد في صلب هذه الدعوة الدينية إلا محاولة جادة لتخليص الأمة من شرور الشرك ، والحد من مظاهر النفوذ الأجنبي في البلاد العربية .

تستمد الحركة السلفية التوحيدية جذورها الفكرية من قائد النهضة الإسلامية تقي الدين أحمد بن تيمية في القرن السابع الهجري ، الذي أطلق صرخة مدوية في عصره نكاد نلمسها في دعوته الملحة إلى التزام خط الكتاب والسنة، ونبذ الجمود والتقليد، وإعادة فتح باب الاجتهاد على مصراعيه . فكانت نهضة ابن عبد الوهاب ، صدىً لتلك الدعوة في القرن الثاني عشر الهجري . فالدعوة ذاتها على ما يبدو تتبع النموذج السياسي المتعارف عليه في تاريخ الإسلام ممثلة بفترة الخلافة الراشدة ، حيث تطورت المشيخة القبلية في عهد خلفاء الرسول صلى الله عليه وسلم بسرعة مذهلة من طور مجتمع العشيرة إلى طور مجتمع الدولة – الخلافة . هذا النمط من نظم الحكم يجسد تماماً نموذج القبلية العربية التي تحرص

(٥) القرآن الكريم : سورة آل عمران ، الآية (١١٠) .

(٦) انظر عبد الرحمن آل الشيخ : فتح المجيد ، ص ٩٣ ، نقلاً عن المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ٤١ .

على تطبيق شعائر الإسلام في التوحيد من جهة ، ومحاربة البدع من جهة ثانية ، وذلــك لأن انتماء ابن عبد الوهاب إلى مذهب أهل السنة والجماعة أمر لا يتطرق إليه الشك ، أو كما يتردد صداه في مراسلاته أنه ينتمي لمذهب أهل الحديث.(٧)

كانت الدعوة الوهابية ذات التنظيم الديني الأكثر قوة في مجتمع الجزيرة العربيـــة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر من الهجرة ( الثامن والتاسع عشر المـــيلادي ) تحـــالف زعيمها الروحي الشيخ محمد بن عبد الوهاب مع الأمير محمد بن سعود ، فكـــان هـــذا الحلف المقدس بين السيف والقلم الذي أرسيت لبنتـــه الأولى في الدرعيـــة . (٨)وكـــان الائتلاف السياسي هو العامل الحاسم في بلورة الحركة لينتقل بها من طور الدعوة إلى طور الدولة . وفي مدى عقدين من الزمان استطاع أمراء آل سعود إخضاع معظم أنحاء الجزيرة لسلطتهم ونفوذهم السياسي ، (٩)ومما ساعد على انتشار مبادئها في تهامة اليمن ، تحمس سكان السهول الجنوبية لمبادئها ، فضلاً عن نفورهم الشديد من السلطة المركزية المتمثلـــة بإمام صنعاء .

كانت عملية بناء الدولة السعودية تطرح إشكالاً خاصاً لجهة العوامـــل الداخليـــة ( فساد السلطنة العثمانية ) ، والعوامل الخارجية ( الاقتحام الاســـتعماري الغـــربي ) الـــتي أسهمت في تكوينها وتحديد أوليات منطلق نشاط الحركة وتداعياتها السياسية في المنطقة . وذلك باعتبـــار أن التحالف القائم بين رجال الســـيف ( أمراء آل سعود ) ورجال القلم

(٧) المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ٤٠ .

(٨) ضيف : عصر الدول والإمارات ، سبق ذكره ، ص ١٨٣.

(٩) بعد إحكام الأمير محمد بن سعود قبضته على الرياض ، تمكن أنصاره من اقتحـــام الأحســـاء ؛ وبالتـــالي تساقطت أقاليم شبه الجزيرة العربية في يد الوهابيين ، وقبل الشريف غالب بن مساعد- شريف مكـــة - الانضواء تحت حكم آل سعود بموجب الشروط التالية: ١- يأذن الشريف غالب للوهـــابيين في الحـــج ثم يتوجهون إلى بلادهم بعد أداء مناسك الحج مباشرة . ٢- يدخل أهل مكة وكل من كان تحـــت حكـــم الشريف في الطاعة . ٣- يكون أمر مكة وأحكامها تحت نظر الشريف. انظر شاكر : شبه جزيرة العرب، سبق ذكره ، ص ١٨٤، وبروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ٥٥٠ .

( دعاة آل الشيخ ) ، كان بمثابة الحل الجاهز للإشكالية القائمة آنذاك بين قادة الحركات الإصلاحية السلفية ذات المنحى الديني وبين السلطان العثماني الذي يدعي لنفسه الشرعية السياسية بصفته الزعيم الروحي للعالم الإسلامي كونه يتلقب بـ ( حامي الحرمين الشريفين ) من جهة ، وبين الحركات الاستقلالية ذات المنحى العلماني وبين الباب العالي من جهة ثانية. [١٠] هذه الإشكالية التاريخية وما يتفرع عنها من معطيات فكرية وسياسية ساهمت بشكل أو بآخر في إحداث شقوق عميقة في جدار الشرعية العثمانية .

ولعل من الجدير بالملاحظة في معرض التمثيل على هذه الازدواجية بين الدين والدولة من جهة ، والقبيلة والدولة من جهة أُخرى ، أن التجربة ذاتها أفضت في مجملها إلى احتلال عالم البداوة مكانة ثابتة ومتميزة في السياق التاريخي للدولة السعودية . على عكس الحال في التجربة الهادوية القاسمية ، حيث نجد أن الدور الذي اضطلعت به العشائر اليمنية ( حاشد وبكيل ) في تأييدها المطلق للمؤسسة الإمامية ، أبرز أزمات حادة داخل المجتمع . فقد أدى سياق تفكك السلطة المركزية لإمام صنعاء إلى إحداث انقلاب في مضامين علاقاتها بعالم البداوة ، تمثل ذلك في ظهور معارضة دينية وقبلية قوية ضد النخبة العلوية الحاكمة في وسط عهد الدولة الزيدية الثالثة .

وهكذا اقترن اسم الحركة السلفية باسم صاحبها ، وأصبح نعت ( الوهابية ) ، هو المصطلح الشائع في معظم الدراسات والأبحاث التاريخية ؛ فضلاً عما أثار من اختلاف بين عدد من المؤرخين حول تقييم التجربة ذاتها – سلباً وإيجاباً . فمنهم من اعتبرها نهضة دينية خالصةً في سبيل الله ، [١١] ومنهم من اعتبرها حركة يقظة عربية مناهضة للشرعية

---

(١٠) Hisham Sharabi. Arab Intellectuals And The West, p. 32.

(١١) بهذا الصدد نحيل القارئ للمراجع التالية : فؤاد حمزة : قلب جزيرة العرب ، سبق ذكره، ص ٣٣٥ ، والبطريق : الوهابية دين ودولة ، سبق ذكره ، ص ٤٢ ، وأمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، سبق ذكره ، ص ١٠ .

العثمانية .[١٢] وبين هذا الرأي القائل إنها حركة سياسية محضة مهدت الطريـــق ليقظـــة فكرية شاملة ، والرأي الآخر القائل بمصداقيتها في إحياء عاطفة الإخاء الإسلامي بمعـــزل عن النـــزعة القومية ، نجد أنفسنا مدفوعين لبحث واستعراض تاريخ الـــدعوة الوهابيـــة والدولة السعودية في أطوارها الأربعة ، تحديداً منذ منتصف القرن الثامن عشر حتى الوقت الراهن .

بناء على ذلك ، يجب علينا أن نفرق تماماً بين "الدولة السعودية" و"الحركة الوهابية" على اختلاف تعبيراتها السياسية والفقهية ، باعتبارها تنظيماً دينياً أكثر قوة وتماســكاً في مجتمع الجزيرة العربية خلال القرنين الحادي والثاني عشر من الهجرة / الثامن والتاسع عشر من الميلاد . ومما عزز قيام قاعدة صلبة للتجربة ذاتها تحالف صاحبها مع أمراء آل سعود ، الذين وفروا الحماية اللازمة لنشاطها في الدرعية والعيينة حيث كان الأعداء يحيطون بهـــا من كل حدب وصوب . وكان العنصر الطارئ على برامجها سواء الدينيـــة العقديـــة أو السياسية العصبية ، يتمثل في إعطاء الأولوية في كلتا الحالتين لعنصر القمـــع والإكـــراه في مواجهة خصومها في الداخل والخارج ، وعلى رأسهم " دهام بن دواس أمـــير الريـــاض، وسليمان أمير الأحساء، وبنو خالد، وابن مفلق أمير القطيف، وابن ثوبي أمير البصرة."[١٣]

والجدير بالملاحظة في معرض التذكير بأهمية قيام ذلك الحلف المقدس بـــين الســـيف (الأمير محمد بن سعود ) والقلم (الشيخ محمد بن عبد الوهاب ) وأثره البـــالغ في إثـــراء التجربة ، " فقد كانت الدعوة الدينية نفسها من أجَلّ الأعمال الإنسانية ، فضـــلاً عـــن النتائج السياسية التي حصلت منها".[١٤] تكمن أهمية التجربة في طورها الأول – النشـــأة والتكوين – في كونها اتخذت مواقف سياسية ، بل ومذهبية متشددة تجاه خصومها .

(١٢) حول هـــذه النقطة ، نحيل القارئ لمحمد أبو زهـــرة : تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد ، ص ٢١٢ ، والمحافظة : الاتجاهات الفكرية ، سبق ذكره ، ص ٤٠ ، ومحمد عدنان مراد : صراع القوى في المحيط الهندي والخليج العربي ، ص ٢٥٧ .

(١٣) أحمد عبد الغفور عطار : محمد بن عبد الوهاب ، ص ٧١ .

(١٤) حمزة : قلب جزيرة العرب ، سبق ذكره ، ص ٣٣٥ .

## المشروع السعودي :

رافق قيام الدولة السعودية الأولى ، منذ منتصف القرن السابع عشر حتى نهاية الثلث الأول من القرن العشرين ، تبني سياسة مركزية تجاه العشائر البدوية التي شكلت العمود الفقري للحركة الوهابية . واقترنت هذه التجربة بسياسات تتعلق بمسألة توطين هذه القبائل في مستعمرات شبه مستقرة تتخذ من الرعي والزراعة مصدر رزقها وحياتها ؛ وبالتالي انخراطها في دورة الحياة السياسية ولو في نطاق ضيق . [١٥] كل ذلك في إطار من السياسات العقائدية المتشددة التي نهض بها كلٌّ من أمراء آل سعود وعلماء آل الشيخ – تجاه أنصار الحركة وخصومها .

لقد وفرت هذه السياسات على اختلاف تعبيراتها قاعدة صلبة احتضنت السياق التاريخي للتجربة الوهابية السعودية . وكان التوفيق بين عالم البداوة وعالم الحضر إحدى المشاكل المهمة التي اعترضت مسار التجربة . يرسم لنا فؤاد حمزة في مؤلفه ( قلب جزيرة العرب ) المعالم الرئيسة لها ، كما جرى تحديدها في أربع محطات – أدواراً حاسمة :

- الدور الأول : ويبدأ من تاريخ نشوء حكومتهم على يد الأمير محمد بن سعود ، إلى بدء ولاية الأمير عبد الله بن سعود الكبير ، من ١١٣٧ – ١٢٢٩ هجرية ، الموافق ١٧٢٤ – ١٨١٤ ميلادية .
- الدور الثاني : ويبدأ من تاريخ ولاية عبد الله بن سعود إلى نهاية الاستيلاء العثماني بواسطة المصريين، من ١٢٢٩ إلى ١٢٨٢ هجرية ، الموافق ١٨١٤ – ١٨٦٥ ميلادية.
- الدور الثالث : ويبدأ من الفتنة الأهلية بين أبناء فيصل بن تركي إلى أن استولى محمد ابن علي رشيد على البلاد النجدية ، من ١٢٨٢ – ١٣١٨ هجرية ، الموافق ١٨٦٥ – ١٩٠٠ ميلادية.

---

(١٥) حاول أمراء آل سعود توطين العشائر البدوية في قرى شبه مستقرة تسمح لقاطنيها الاشتغال بالزراعة جنباً إلى جنب مع الرعي ، وقد عرفت هذه المستوطنات بالهجر الدينية التي بلغ عددها مائتين هجرة تقريباً ، انظر :

Helen Lackner. A House built on Sand - a political economy of Saudi Arabia, p. 23 - 24 .

- الدور الرابع : ويبدأ من قيام الملك عبد العزيز بن عبد الرحمن الفيصل إلى الزمان الحاضر.[16]

ما يهمنا هنا هو اقتفاء أثر الدعوة في لحظة ولادها ، ثم تحولها تدريجياً إلى حركة سياسية ، عندما انصهرت كلياً في كيان الدولة السعودية ، وما ترتب على ذلك من مظاهر عسكرية اجتاحت المنطقة برمتها – من تهامة اليمن ( عسير ) جنوباً إلى النجف وكربلاء وحوران شمالاً. وإذا أخذنا بعين الاعتبار طبيعة الحركة الوهابية في تحالفها مع الدولة السعودية، فإن السياق الآنف الذكر أدى إلى إحداث تغييرات نوعية في برامجها الإصلاحية على غير صعيد . فالدعوة منذ إنطلاقتها الأولى كانت ترمي إلى التوحيد الخالص من كل شائبة ومحاربة البدع بكل أشكالها ، لكنها في طور الدولة تحولت إلى حركة سياسية تتيح لأمراء آل سعود ممارسة جملة الأدوار المنوطة بهم مباشرة .

تبنت الحركة السلفية بادئ الأمر موقفاً دفاعياً اقتصر على المساجلات الفقهية والقصائد الشعرية ، لكن سرعان ما شفعت بفتاوى دينية تبيح دماء وأموال وأعراض خصومها من المسلمين. رافق الاختلاف الفقهي حول تحديد الكافر من المشرك ، وجواز سفك دم قاطع الصلاة من عدمه بين علماء الأُمة ، تحركاً سياسياً أفضى إلى أعمال عنف مفرطة ، عندما أقدم الاخوان الوهابيون على " هدم كل قبور الصحابة وسووها بالأرض، ولم يبق منها إلا إشارات تومئ إلى موضع القبر.." [17] وبدا أتباع الحركة بالنسبة للتيار الزيدي المتفتح على أهل السنة ( محمد بن إسماعيل الأمير ومحمد بن علي الشوكاني ) مقلدين تعوزهم المعرفة الصحيحة بتعاليم الكتاب والسنة التي تحث الدعاة التزام قواعد وآداب الحوار في الإسلام .

غير أن الغالبية العظمى من المسلمين وعلى رأسهم السلطان العثماني أدانوا الحركة والقائمين عليها الذين منعوا الحجيج من السفر إلى الأراضي المقدسة ، فضلاً عن إهمالهم

(١٦) حمزة : قلب جزيرة العرب ، سبق ذكره ، ص ٣٣٤ .

(١٧) ابو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ، ص ٢١٢ .

ذكر اسم الخليفة العثماني في خطب الجمعة . ولعل الحدة التي جابه بها السلطان محمود الثاني الخطر السعودي الماثل في نجد والحجاز دفعه إلى التفكير بصورة جدية في ضرب التجربة وتصفيتها . في الوقت نفسه ، كلف محمد علي باشا والي مصر تجريد حملة عسكرية ، كان الهدف من ورائها اقتحام الدرعية معقل الحركة عام ١٢٣٤هـ/١٨١٨م.[١٨]

اتخذت هذه الخلافات السياسية بعداً جديداً على إثر الانتصارات الساحقة التي حققها الإخوان في نجد والحجاز واليمن والأحساء ، مما أجج مشاعر العداء إقليمياً (الدولة العثمانية) ودولياً ( بريطانيا العظمى ) ، حيث وجهت أساطيلها ضربة قاصمة لطلائع الجيش السعودي في رأس الخيمة . وزاد من كراهية انجلترا للحركة أن الغالبية العظمى من مسلمي الهند اعتنقوا مبادئها على يد أحمد بن عرفان الهندي ولاسيما في إقليم بيشاور ، الذي شكل نقطة ارتكاز للحركة الجهادية ضد الغزاة المستعمرين في شبه القارة الهندية.[١٩]

هكذا كانت المسألة من الناحية العملية بالنسبة للتجربة الوهابية في شبه الجزيرة العربية وتخومها قد ساهمت في تعميق الخلافات المذهبية بين الحنابلة وخصومهم ، الذين اتهموهم بالتشدد في دينهم إلى حد حمل السيف وتكفير المخالفين لهم وسفك دماء المسلمين . وهذا الموقف يفسر لنا دور أحد علماء اليمن المعاصرين للحركة – محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني – الذي أظهر إعجابه بالدعوة وصاحبها ، لكنه سرعان ما تراجع عن تأييده لأسباب ذاتية وموضوعية. لكن ذلك كله لا يمنع من التأكيد على الدور المزدوج لابن الأمير تجاه الدعوة وصاحبها ، كما يتكشف ذلك في مؤلفه ( الرسالة النجدية ) .[٢٠]

---

(١٨) A. L. al-Sayyid. Marsot. Egypt in the reign of Muhammad Ali.p.199.

(١٩) أنور الجندي : العالم الإسلامي والاستعمار السياسي ، ص ٢٥٥ .

(٢٠) يحوي كراس الرسالة النجدية نحو (٢٢) صفحة من الحجم المتوسط ، يتخللها ( ١٧١ ) بيتاً من الشعر المقفى ، فضلاً عن بضعة سطور من النثر المكمل لأغراض القصيدة . انظر ديوان ابن الأمير الصنعاني ، ص ١٦٦ وما تليها .

وبغض النظـــر عن درجة انحراف الإخوان الوهابيين عن برامج الحركـــة ، فإنـــه لم يتحقق بعد خروجهم عن مبادئ الكتاب والسنة . ويعلق محمد أبو زهرة على ذلك بقوله: " إنهم توسعوا في معنى البدعة توسعاً غريباً حتى أنهم ليزعمون أن وضع ستائر على الروضة الشريفة أمر بدعي . ولذلك منعوا تجديد الستائر التي عليها ، حتى صارت أسمـــالاً باليـــة تقذى بها الأعين ، لولا النور الذي يضفى على من يكون في حضرة النبي صلى الله عليـــه وسلم ، أو يحس أنه في هذا المكان كان منـــزل الوحي على سيد المرسلين – صـــلى الله عليه وسلم – . وإنا لنجد فوق ذلك منهم من يعد قول المسلم سيدنا محمد بدعة لا تجوز ويغلون في ذلك غلواً شديداً ، وفي سبيل دعوتهم يعنفون في القول ، حتى إن أكثر النـــاس لينفرون منهم أشد النفور . " (٢١)

وقد نشأ هذا التقدير في سياق آخر ، في الصراع الضاري الذي دار بـــين أنصـــار الحركة وخصومها في نجد والحجاز وكربلاء والنجف . فبالرغم من كل مظـــاهر العـــداء المتأصل بين الإخوة الأعداء – السنة والشيعة – ، كانت هناك مناسبات دينية يلتقي فيهـــا الحجيج المسلمون وعلماء الأُمة من كل مكان ، باسطين أمامهم المسائل الشرعية المختلف عليها ؛ وكان ثمة إجماع على ضرورة التضامن الإسلامي بدلاً من الشتات والانقسام .

ورغم أن الحركة الوهابية ودولتها السعودية كانت أقرب الدول الإسلامية جغرافيـــاً للأراضي المقدسة ، إلا أن مجموعة عوامل كانت وراء تأزم العلاقات بين القائمين علـــى الحركة والسلطان العثماني ، الذي يعتبر نفسه حامي الحرمين الشريفين . ومما ضاعف من سرعة التقدم في هذا الاتجاه المعادي للتجربة ، عمق الانقسام المـــذهبي في العـــالم العـــربي والإسلامي ، الذي كان يطفو على السطح من حين لآخر . هـــذا إلى جانـــب مشـــكلة العشائر المترحلة في إقليم شبه الجزيرة العربية التي كانت تغير على قوافل الحج القادمة مـــن شمال الجزيرة العربية ، وتلك المشكلة الأمنية ساهمت بشكل مباشر في تأزم العلاقات بـــين الطرفين ، وتباعد فرص التفاهم بينهما . (٢٢)

(٢١) أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ٢١٣ – ٢١٤ .

(٢٢) Lackner. A House built on Sand, p. 10.

كانت الحركة الوهابية نفسها وهي في أوج قوتها على وعـــي بطبيعـــة مشـــروعها السياسي في منطقة شبه الجزيرة العربية . ومن الطبيعي أن تكون خلفية هذه الدعوة الدينية الإصلاحية تطمح إلى لعب دور مهم في الحياة السياسية والاجتماعية لشعوب المنطقـــة . لذلك فإنها تبدو في ضوء تجربتها وكأنها تخليد لذكرى عصر مضى وانقضى بدلاً مـــن أن تكون استباقاً للمستقبل ، حيث يستعيد العرب والمسلمون ماضيهم الحضـــاري المجيـــد . وكان صراعهم المرير مع السلطان العثماني سمة بارزة لهم ، وذلك لأسباب منها الحصـــول على الشرعية نظراً لادعاء كل طرف سيادته وسيطرته على الأراضي المقدسة – الحـــرمين الشريفين .

ومن هذا المنطلق ، فإننا نميل إلى القول بأن الحركة في تشددها الديني ولاســـيما في مرحلة الدولة السعودية الأولى ، كانت أقرب إلى الثورة السياســـية منـــها إلى الحركـــة الفكرية. لهذا السبب يجب أن نفرق بين الوهابية السياسية والوهابية الدينية ، الـــتي هـــي دعوة إسلامية خالصة لا تقر بالعبودية إلا لله وحده . [٢٣] فمن الناحية العملية ، فـــرض الإخوان الوهابيون أنفسهم قوة سياسية متنامية في إقليم شبه الجزيـــرة العربيـــة ، وكـــان للدعوة سحرها وجاذبيتها لدى نفر من علماء المسلمين في أنحاء المعمورة . وكان الأثـــر السياسي طاغياً على الديني في تحديد أهدافها التي جسدتها الدولة الســـعودية في مختلـــف أطوارها الأربعة . يعلق على ذلك التحرك أحد الدارسين المعاصرين بالقول : " إن الوهابية لم تقتصر على الدعوة المجردة ، بل عمدت إلى حمل السيف لمحاربة المخالفين لهم باعتبـــار أنهم يحاربون البدع ، وهي منكر تجب محاربته ، ويجب الأخذ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .. ولعل هذه الدعوة الدينية التي أخذت طابع العنف كانت تحمل معها تمرداً علـــى حكم العثمانيين." [٢٤]

(٢٣) المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ٤٠ .

(٢٤) أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ٢١٢ .

وكان من الطبيعي أن تتجه أنظار العرب والمسلمين إلى الحركة الوهابية ودولتها السعودية الصاعدة ، التي كانت تعد في تلك الفترة قوة إسلامية متنامية ، رفعت راية الجهاد في مواجهة الغزو الغربي الاستعماري للبلاد العربية . وبهذا الخصوص يعلق محمد عدنان مراد على سلبيات الدولة العثمانية وتطبيقاتها للنظم الغربية في بعض الولايات العربية الخاضعة للحكم العثماني ، وما أحدثته هذه القوانين الوضعية من ردة فعل شديدة كان لها الدور الأكبر في " ظهور السعوديين بهذا الزخم الحربي والحماس الديني القوي مفاجأة كبرى للخلافة العثمانية في استانبول ؛ وقد أخافت السرعة التي أنجز فيها السعوديون احتلال الجزيرة العربية المسئولين الأتراك ، وأدى هذا إلى إلغاء أحد الألقاب التي يفتخر بها الخليفة العثماني عادة ( خادم الحرمين الشريفين) . " (٢٥)

والمعروف أن الحركة لم تقتصر على انتزاع لقب خادم الحرمين الشريفين من السلطان العثماني فحسب ، بل شكلت تهديداً مباشراً لزعامته على العالم العربي والإسلامي ؛ وهذه الحركة الدينية كانت بمثابة ظاهرة اجتماعية ودينية وسياسية، أبرزت الدور السعودي في المنطقة . وقد اقتصرت المساجلات الفقهية والكلامية بين علماء الأمة على الخلافات المذهبية ، وما يترتب عنها من إصدار فتاوى تكفير للطرف المخالف . كما استطاع التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة والجماعة بزعامة ابن الأمير أن يحدث نقلة نوعية في وضعيته بعد الاجتياح الوهابي للمخلاف السليماني مكنته من الاضطلاع بأدوار ثقافية وسياسية غطت شتى جوانب الحياة الدينية .

لهذا نجد أنفسنا هنا منساقين في ذلك مع ابن الأمير الذي أخذ على الحنابلة تشددهم الفقهي المماثل للتشدد المذهبي لدى معتزلة اليمن ؛ وكلا الموقفين يمكن اعتبارهما خلفية خصبة لتقصي أسباب الخلاف وبواعثه بين علماء نجد وعلماء اليمن ، في ثلاثة خطوط متوازية ، وهي :

---

(٢٥) مراد : صراع القوى ، سبق ذكره ، ص ٢٥٧.

أولاً : تشير المصادر التاريخية إلى أن التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة والجماعة لم يختلف مع الدعوة وصاحبها إلا بعد مضي بضع سنوات من إعلان قيام الدولة السعودية الأولى وما رافق ذلك من صدامات عسكرية بين أنصار الحركة وخصومها. وكان المخلاف السليماني (تهامة اليمن ) عندئذ مسرحاً من مسارح الصراع السياسي بين الدولة السعودية التي تبنت الحركة ، وبين الدولة القاسمية التي تصدت للمد الوهابي . إذاً لا يمكن الفصل بين الموقف الرسمي للدولة القاسمية والموقف الشخصي لكلٍّ من ابن الأمير والشوكاني تجاه المشروع السعودي في المنطقة.

ثانياً : تدرج التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة في تحليله لطبيعة الصراع اليمني السعودي على المخلاف السليماني ، إلى أن توصل إلى المطالبة بضرورة التقارب المذهبي بين أطراف الصراع بمعزل عن الخلافات السياسية القائمة آنذاك ، بغية إصلاح إمام صنعاء وحاشيته. ولم ينجم عن ذلك الموقف سوى إستجابة محدودة من السلطة القاسمية ، ممثلة بالإمام المهدي الذي أعطى توجيهاته لابن الأمير بتحرير رسالة في عام ١١٦٣هـ / ١٧٥٠م ، تقضي بتدمير أصنام البانيان ومعبدهم بميناء المخا ، ومصادرة أمواله المحبوسة لصالح بيت مال المسلمين، [٢٦] كما أمر الإمام بإزالة قباب بعض مساجد صنعاء القديمة، ولم يبق منها إلا قبة جامع المتوكل للصلاة. ولا يسعنا إلا أن نقف مذهولين أمام هذا الورع الساذج والإجراءات اللامنطقية في إزالة مظاهر العمارة الإسلامية التاريخية في حاضرة اليمن صنعاء ، فكان أن تحولت الحركة السلفية في جزيرة العرب ، من حركة إصلاحية ثورية إلى طقوس شكلية لم ترق إلى مستوى التحديات الداخلية والخارجية .

ثالثاً : إن معلوماتنا عن الحركة الوهابية لا تتعدى دعوة الإصلاح الديني في توجهاته السياسية الرامية إلى بسط النفوذ السعودي في جنوب الجزيرة العربية ، فلم يجد

(٢٦) زبارة : نشر العرف ، سبق ذكره ، ص ج٣ ، ص ٤١.

استجابة كاملة لمبتغاه في مرتفعات اليمن، حيث كانت الأغلبية من السكان لا تشعر بأي ولاء تجاه الدعوة وصاحبها ولم يروا مبرراً قوياً يدفعهم للسير في ركابها، بل عملوا على مناهضتها ومعارضتها. وكان علماء المؤسسة الإمامية الذين أبدوا تعاطفاً ملموساً مع الحركة السلفية قد تراجع معظمهم عن مواقفهم السابقة بعد أن تكشف لهم أهداف ومقاصد المشروع السياسي السعودي في بلاد اليمن.

وإذا كان الائتلاف السياسي - الديني هو العامل الحاسم في النهضة الوهابية الأولى، فإن النفور من التوغل السعودي في تهامة اليمن المستتر تحت عباءة الدعوة قد ساعد على تعزيز موقف إمام صنعاء، الذي اتخذ من تيار التشيع المذهبي ستاراً يحمي به مركزه السياسي. وكان هذا التطور السياسي قد قلص من نشاط التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة في صنعاء اليمن إلى حين. وسنرى في معالجتنا للحياة السياسية في وسط عهد الدولة القاسمية الدور الفعال الذي لعبته العشائر العربية الموالية للحركة الوهابية في توسيع رقعة الدولة السعودية الثانية في جنوب غرب الجزيرة العربية.[٢٧]

(٢٧) حمزة: قلب جزيرة العرب، سبق ذكره، ص ٣٥٩.

# الفصل الثاني

## الشوكانية في اليمن ( ١٢٠٩-١٢٥٠هـ/١٧٩٤ - ١٨٣٤م )

مني الفكر الزيدي بنكسة ثقافية في عهد الدولة القاسمية التي نجحت سياسياً في توحيد التراب اليمني على يد الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم (ت ١٠٨٧هـ/١٦٧٦م) . ترافق مع هذا النجاح السياسي المحدود قيام وحدة فيدرالية في ذلك العهد البعيد ، في مقابل إخفاق ثقافي ، بحيث أصبح التقليد والتشيع المذهبي بديلاً لنزعة الاجتهاد والتجديد والانفتاح على المذاهب الأُخرى .[1] مما حدا ببعض فقهاء الزيدية المجتهدين التصدي لمظاهر تلك الأزمة ومعالجتها من زاوية فقهية — شرعية وتشريعية ، اقتصرت بادئ الأمر على إسداء النصح والمشورة لإمام صنعاء ، بحثه على إحياء علوم الكتاب والسنة . وكان شيخ الإسلام محمد بن علي الشوكاني على رأس هذا التيار الإصلاحي ، الذي تصفه المصادر الرسمية بالتيار الزيدي المتفتح على أهل السنة والجماعة .

سأقصر مناقشتي في هذا الفصل على الدعوة الشوكانية بهدف تقصي الأدوار الثقافية والسياسية المختلفة التي قام بها القاضي محمد بن علي الشوكاني في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، باعتباره آخر علم من أعلام مدرسة الإصلاح اليمنية . وسنعرض في هذا الفصل بعض السمات العامة لدعوته ، مهملين كثيراً من الجزئيات ، حتى يتسنى للقارئ أن يلم بجوهر أفكارها الإصلاحية - الدينية والاجتماعية ، بغض النظر عن المسارات الفكرية والتاريخية التي تفصلها عن سائر الحركات الدينية السلفية ، كالوهابية في نجد ، والمهدية في السودان ، والسنوسية في ليبيا ( طرابلس الغرب ) . ولعل المبرر الأساسي لهذا المنهج ، هو أن الشوكانية ، ليست حركة إصلاحية سياسية بالمعنى

---

(١) صبحي : في علم الكلام الزيدية ، ج٣ ، ص ٤٥٥ .

العلمي لهذا المصطلح العام الشائع الاستخدام في مجال العلوم الاجتماعية ؛ إنها أقرب ما تكون إلى تيار فقهي ، يضع الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل في مقدمة أهدافه وبرامجه .

إن المشكلة التي تواجه الباحث المنقب في حياة الشوكاني وفكره تكمن في تعدد الدراسات المعاصرة التي تمحورت أطروحاتها حول اقتفاء آثار هذه الشخصية العلمية من أفضل وأرقى زاوية . لهذا يبقى أمام الباحث خياران : إما أن يدرس كل شيء يتعلق بالقاضي الشوكاني كفقيه ومحدث ومفسر ومؤرخ وشاعر ، فيضيف حاشية أو شرحاً مليئاً بالهوامش والتعليقات حول هذه الشخصية ، أو يبدأ من حيث انتهت هذه الدراسات والأبحاث – بإثارة سؤال مهم ، ربما يكون في نظر الكثير من هؤلاء الباحثين خروجاً عن المألوف : هل كان الشوكاني بالفعل عالماً مجتهداً ، أم مقلداً كما يطرح خصومه من الهادوية ؟ وهل كان مصيباً في قبوله منصب القضاء الأكبر ومشيخة الإسلام في وسط عهد الدولة القاسمية ، وهو عصر اتسمت فيه الحياة السياسية بالفوضى والفساد الاجتماعي والصراعات المذهبية الحادة ؟

والجواب على جزء من هذه الاستفسارات يتحصل أساساً من أقوال وكتابات الشوكاني، التي تعتبر بالنسبة لي مصدراً تاريخياً مهماً لا يمكن إغفاله ، خاصة فيما يتعلق بقبوله شغل وظيفة القضاء الأكبر والوزير الأول، واقترابه الشديد من موقع السلطة. كما يذكر ذلك في ترجمته الذاتية في مؤلفه ( البدر الطالع ) ، وتجمع المصادر على أنه اشتغل بالقضاء والإفتاء منذ مطلع شبابه . [٢] ولما قضى كبير قضاة اليمن يحي بن صالح الشجري عام ١٢٠٩هـ /١٧٩٤م، عينه الإمام المنصور بالله علي بن المهدي–قاضياً أكبر لليمن في نفس العام. [٣]

(٢) المحافظة : الاتجاهات الفكرية ، سبق ذكره ، ص ٤٤ .

(٣)العمراني : نظام القضاء في الإسلام ، سبق ذكره ، ص ٢٧١ .

تنسب الدعوة الشوكانية إلى محمد الشوكاني ( ت ١٢٥٠ هـ / ١٨٣٤م ) الذي شغل منصب القضاء والفتيا ( مشيخة الإسلام ) في وسط عهد الدولة القاسمية. فالشوكانية – من وجهة نظرنا – تعتبر في الأساس حركة إصلاحية دينية سلفية ، تضع في مقدمة برامجها إصلاح الخلل الكامن في الفكر الزيدي ومؤسسته الإمامية. وهي في تكوينها الثقافي تشكل حركة فقهية سياسية مناوئة للدعوة الهادوية ، يطمح مؤسسها إلى نبذ الجمود والتقليد كخطوة متقدمة لإعادة فتح باب الاجتهاد شبه الموصد في يمن الدولة القاسمية .[٤] فالشوكانية إذن ليست نتاج الفكر الزيدي الذي يلتزم أتباعه خط المؤسسة الإمامية ، بل هي نتاج حركة الردة السياسية والعقدية في تراث معتزلة اليمن ، التي أعقبت ما تصوره بعض فقهاء الزيدية بأنه فشل الطبقة العلوية الحاكمة في تطبيق مذهب آل البيت، فأستبدلته بحكم قبلي وراثي بدأ بتعطيل الحدود ومصادرة روحية الشريعة المطهرة وتكدير صفاءها . وقد تجسد ذلك بالحكم القاسمي بالممارسات الخاطئة التي ارتكبها بعض أئمة آل القاسم وما تمخض عنها من مآسي وويلات ومزالق خطيرة في محاولتها المتعثرة توحيد التراب اليمني بعد جلاء الأتراك العثمانيين من اليمن .[٥]

وهي من الناحية الثالثة ، تجسد مظاهرة ثقافية وسياسية احتجاجية ضد التعصب المذهبي في صنعاء ومحيطها القبلي ، حيث كان التشيع المذهبي قد وصل أقصى حدوده حينذاك . ويتجلى ذلك الموقف في سيرة الشوكاني الثقافية والسياسية ، باعتبارها تجربة متميزة جديرة بالدراسة والبحث في إطار من العلاقة المتوترة بين الحيز الديني (فقه الفقيه)، والحيز السياسي (فقه السلطة) ، حيث يحتل كلٌّ منهما مكانة متواترة لا يستغني فيها أحدهما عن الآخر مهما عظم شأنه ومكانته.

وهذا الموقف الفقهي المعارض للنزعة الهادوية القائلة بتثبيت الإمامة في آل البيت ، الذي جسدته الدعوة الشوكانية ، تتضح معالمه فاعلية جمهرة الفقهاء السلفيين من منتسبي

(٤) المحافظة : الاتجاهات الفكرية ، سبق ذكره ، ص ٤٧.

(٥) السالمي : محاولات توحيد اليمن بعد خروج العثمانيين ، سبق ذكره ، ص ٢٩٣ وما تليها .

مدرسة الإصلاح اليمنية باختلاف مذاهبهم الفكرية ومشاربهم السياسية . فالشـــوكانية لم تأت من فراغ ، فهي خلاصة لتجربة جيلين بأكملهما من علماء اليمن المجتهدين الـــذين سبقوه بالدعوة إلى إعادة فتح باب الاجتهاد ، ونبذ الجمود والتقليد ، كمـــا كـــان لهـــم الفضل في اتساع مداركه واتجاهه السليم نحو التمسك بعلوم القرآن ، حتى أصبح إمامـــاً ضليعاً بشتى العلوم العقلية والمعارف النقلية . ومنهم الكثير ممن عرفـــوا بالتيـــار الزيـــدي المتفتـــح على أهل السنة ، الذين أوتوا مواهب علمية متنوعة عجلت بالدعوة للوصول إلى هدفها الإصلاحي ، والذي يرتكز على مبدأ قرشية الخلافة دون تخصيص . [٦]

ومن بين هذه الشخصيات العلمية التي تأثر بها الشوكاني ، خمسة أسماء تبـــدو لنـــا وكأنها الجماعة التأصيلية لمدرسة الاجتهاد والتجديد في اليمن الحديث ، ويمثلها أحســـن تمثيـــل : محمد بن إبراهيم الوزير ( ت ٨٤٠هـــ / ١٤٣٦م ) ، والحسن بن أحمد الجلال (ت ١٠٨٤هـــ / ١٦٧٣م) ، وصالح بن المهدي المقبلي ( ت ١١٠٨هـــ / ١٦٩٦م ) ، ومحمد بن إسماعيل الأمير ( ت ١١٨٢هـــ / ١٧٦٨م ). ومن الضروري توضيح أمر سبق للشوكاني أن أشار إليه في عدة فصول من تراجم كتابه ( البدر الطالع ) ، الذي خص فيه هؤلاء العلماء الأفذاذ بالسيرة الحسنة ، بقوله : " وقد ضممت إلى العلماء من بلغني خبره من العباد والخلفاء والملوك والرؤساء والأدباء ، ولم أذكر منهم إلا من له جلالة قدر ونبالة ذكر وفخامة شأن دون من لم يكن كذلك " [٧]

وفي كل الأحوال ، ليس لدينا أي دليل قاطع على أن مـــا نسخه الشوكاني من سير وتراجم ، نقلاً عمن سبقوه من علماء اليمن المجتهدين ، يمثل بالضرورة مواقفهم الفكريـــة

(٦) نخص بالذكر هنا الدراسة المتعمقة في المذاهب الإسلامية في اليمن ( الزيدية – المعتزلة والإسماعيليـــة ) في كتاب صبحي: في علم الكلام الزيدية ، سبق ذكره ، ص ٣٤٧ وما بعدها ، وانظر أيضاً أشـــواق أحمـــد غليس : التجديد في فكر الإمامة عند الزيدية ، ص ١٢٧ .

(٧) يضم كتاب الشوكاني : البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع نحو ( ٥١٣ ) تـــراجم الشخصـــيات علمية ودينية وسياسية عربية إسلامية ويمنية ، وهذا المنهج الكلاسيكي هو الأسلوب المتبع عند كافة علماء المسلمين في المشرق والمغرب بوجه عام ، وفي اليمن حتى عهد قريب بوجـــه خـــاص ، إذا مـــا تـــذكرنا الموسوعة العلمية للقاضي إسماعيل الأكوع : هجر العلم ومعاقله في اليمن الإمامي والجمهوري .

والسياسية . فهو غالباً ما يتدخل في صياغة الألفاظ والمصطلحات ، بل والروايات المروية عنهم في كثير من مواضع الكتاب بشكل واضح ليس فيه التباس ، فما المانع من صياغة الأفكار بطريقته الخاصة ؟

اعتبر الشوكاني نفسه المتحدث الرسمي باسم السلطة القاسمية ، كما نصب نفسه مدافعاً عن التيار السلفي المتنامي داخل مدينة صنعاء . يظهر لنا هذا الموقف السياسي والثقافي المزدوج الذي عبر عنه شيخ الإسلام في كل المواقف الحرجة التي اعترضت مسار حياته . إن لدراسة الشوكاني وعصره أهمية كبرى وطابعاً خاصاً بالمقارنة بمن سبقوه من أعلام مدرسة الإصلاح اليمنية ، الذين التزموا خطاً مبدئياً مناوئاً للسلطة القاسمية . على عكس الحال نجد القاضي الشوكاني هو الشخصية العلمية التي تقلدت مراكز تنفيذية وتشريعية مرموقة ، كما يتجسد ذلك في ملازمته الحميمة لثلاثة من أئمة اليمن ، هم : الإمام المنصور بالله علي ( ت ١٢٢٤هـ / ١٨٠٩م ) ، والإمام المتوكل أحمد ( ت ١٢٣١هـ / ١٨١٦م ) ، والإمام المهدي عبد الله (ت١٢٥٠هـ / ١٨٣٤م ) [٨] ، حيث ظل يتربع على منصب الوزير الأول وكرسي مشيخة الإسلام نحو نصف قرن من الزمن دون منافس . وقد أتاح له هذا المركز إمكانية المشاركة بصورة فاعلة في رسم سياسات السلطة وإدارة شئونها ، طبقاً لصلاحيات ومواصفات وظيفة (المحتسب)، الذي ينوب عن الإمام الفاضل والمفضول في حالة التأهب للدعوة والخروج.

ولعل نقطة الاختلال هذه التي تبدو هامشية على مستوى العلاقة الشائكة بين الفقيه والسلطان ، سوف تشكل بمرور الوقت المرتكز السياسي للتيار القحطاني ، تمرير برنامجه الخاص -الأئمة من قريش – تمهيداً للانقلاب على المؤسسة الإمامية في أواخر عهد الدولة القاسمية، تحديداً في مرحلة المملكة المتوكلية اليمانية . فبعد أن اعتنق الشوكانيون المتسننون مبادئ الدعوة الوهابية التي تتأثر إلى حد كبير بأفكار ابن تيمية ، بات مفهومهم عن الخلافة ( الولاية العامة ) مختلفاً تماماً عن مفهوم الإمامة ( الرئاسة ) عند زيدية اليمن

(٨) غليس : التجديد في فكر الإمامة ، سبق ذكره ، ص ١٢٤ .

الهادوية . وهذا ما نجد تعبيره في رؤى ومواقف جمهرة الفقهاء المنخرطين في سلك القضاء والفتيا والتدريس والخطابة في الجوامع ، الذي حافظ على فعاليته المتعددة الأوجه طـــوال مراحل الدولة القاسمية .

## مذهبه في الإصلاح :

استأثرت أعمال الشوكاني المتبحرة في فقه السنة من تفسير وحديث وأصـــول فقـــه باهتمام واسع داخل اليمن وخارجه ، ربما فاق غيره من العلماء المجتهدين منتسبي مدرسة الإصلاح اليمنية. وبينما تعتبر مساهماته وكتاباته العلمية المتعمقة في الفقه الزيدي مهمة من حيث صحتها وموضوعيتها ، فإن أهم تأثير له على الحياة الثقافية والسياسية ، هـــو أنـــه استطاع التخفيف من حدة الخلافات المذهبية بين الفرق الإسلامية المتواجدة داخل اليمن ، تحديداً الزيدية والشافعية والإسماعيلية . وكان ميله الشديد لعلم الحديث وأســـانيده مـــن جهة، وإعراضه عن علم الكلام من جهة ثانية ، موضع خلاف دائم بينه وبـــين أقرانـــه العلماء الذين أنكروا عليه أول الأمر " ولكنهم بعد مناظرات فكرية أذعنوا لعلمه وســـعة اطلاعه وذلك بعد إقناع وحجة " .[(٩)]

من جهة أُخرى ، دفعت عملية تحول المؤسسة الإمامية من سلطة ثورية ترتكز علـــى مبدأ الدعوة والخروج والإجماع إلى سلطة قسرية مستبدة ( ملك عضوض ) ، باتجاه ظهور حركة معارضة دينية سلفية من داخل المؤسسة الدينية . وقد مثّل هذا الاتجاه المعارض من واقع السلطة خير تمثيل الشوكاني ، الذي قدم في معظم مصنفاته العلمية عرضاً فكرياً ناقداً للحياة السياسية والثقافية السائدة في عصره ، ليستقر مذهبه على ثلاثة برامج وأهـــداف رئيسة :

---

(٩) انظر مقدمة كتاب ابن الوزير حيث يورد المحقق مناقشة علمية حول خلفيات هـــذا الصـــراع وأبعـــاده السياسية والاجتماعية بأسلوب مبسط . إبراهيم بن محمد الهادي: العقود اللؤلؤية في أصول فقـــه العتـــرة النبوية ( تحقيق عبد المجيد الديباني )، ص ٨ وما بعدها، وانظر أيضاً غليس : التجديد في فكـــر الإمامـــة ، سبق ذكره ، ص ١٤٢ .

١- تطبيق مبادئ الكتاب والسنة وعدم تعارض تطبيقاتها مع مبادئ الدعوة الزيدية .

٢- محاربة الجمود والتقليد للسلف الصالح ، بهدف الحد من التعصب المذهبي . وكان الهدف من وراء هذا المطلب الإصلاحي الحد من نفوذ المؤسسة الإمامية ، التي اتهمت بتسخير الأصول الخمسة في فكر الزيدية والمعتزلة لحاجات النخبة العلوية الحاكمة .

٣- إعادة فتح باب الاجتهاد على مصراعيه دون وضع قيود أو حواجز ثقافية وسياسية تحول دون تمكين العلماء المستقلين عن نفوذ السلطة الإدلاء بدلوهم في مسائل عقدية مسيسة بالدعوة الزيدية والأصول الخمسة ، لاسيما الأصل الخامس - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

كانت المطالب الإصلاحية التي نادى بها الشوكانيون السلفيون داخل مدينة صنعاء ، تحاول الحد من ظاهرة الغلو المذهبي عند زيدية اليمن الهادوية . لكن السلطة القاسمية لم تسمح لهم التحرك بحرية كاملة ، لأنها كانت تسعى بإبقاء هيمنتها على معتقدات شعب اليمن تحت شعار "تثبيت الإمامة في آل البيت " . وهكذا بعد أن تراخت المؤسسة الإمامية عن العمل بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، تحولت الأصول الخمسة إلى شعائر شكلية ، أصبح على دعاة الإصلاح في اليمن أن يواجهوا هذا الواقع بالتشديد على تطبيق مبدئي الكتاب والسنة ، والقول بإعادة فتح باب الاجتهاد، رغم أنه لم يوصد تماماً.

إن التأثر الطارئ بمبادئ الدعوة الوهابية ومقولاتها الإصلاحية ، على سبيل المثال لا الحصر ، إحياء الكتاب والسنة وإماتة البدعة ، هو ما يفسر اهتمام شيخ الإسلام بكل ما يمت بصلة لعالم السنة ، بغض النظر عن قيمته الفكرية ؛ كما أن هذا الاتجاه الجديد في عهد الدولة القاسمية يفسر ما يسمى بالتسامح وانفتاح التيار الزيدي المتسنن على المذاهب الأخرى . وقد فسرت الشوكانية على هذا الأساس ، أنها ضرب من التسامح المذهبي ورحابة الرؤية في الفكر الزيدي ، بينما تفسر الحركة الوهابية التي أخذت تمد نفوذها في تهامة اليمن على أنها ضرب من التعصب المذهبي وضيق الأفق . غير أن ما يسمى بالتسامح

أو الانفتاح الثقافي على أهل السنة ، بمعزل عن الدعوة الإسماعيلية وأتباعها في اليمن، هـــو امتداد للإيمان الراسخ بمشروع اليمن الطبيعية ذي الصبغة السياسية ، الـــذي اختـــزل في تصور رومانسي – تختلط فيه الأسطورة كما نلمسها في الدوامغ الشـــعرية والحوليـــات المدونة في كتب التاريخ والجغرافية . [10] نلمس هذه المحاولة المزدوجة ، التوفيق بين المادي (حضارة اليمن القديم) ، والروحي (العقيدة الإسلامية) ، والموروث (الأعـــراف القبليـــة) انطلاقاً من النقد العام للأوضاع السياسية والثقافية المتردية في صـــنعاء ، الـــتي ستشـــهد بدورها ظهور التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة بقوة أكثر من سابق .

كان الجو العام في صنعاء الدولة القاسمية مشبعاً بالتشيع لمذهب آل البيت ، حيـــث اعتمد فقهاء الزيدية بشكل ثابت على مؤلفات الأئمة المحصلين والمخرجين والمقـــررين . وكان كتاب (المجموع) للإمام زيد بن علي ، وكتاب (الأحكام) للإمام الهادي يحي بـــن الحسين ، من الكتب الأساســـية المقررة لطلبة العلم في الهجـــر العلمية ، فضلاً عن كتاب ( شرح الأزهار ) للإمام أحمد المرتضى ، وكتاب ( الغاية ) للإمام القاســـم بـــن محمـــد مؤسس الدولة . [11]

في الاتجاه المعاكس ، كانت مصنفات العلماء المجتهدين ولاســـيما مؤلـــف الحســـن الجلال (ضوء النهار المشرق على صفحات الأزهار ) ، وكتاب ( المنار ) لصالح المقبلي ، وكتاب (سبل السلام) لابن الأمير الصنعاني ، وسفر ( نيل الأوطـــار ) للشـــوكاني مـــن

(١٠) تشمل الحدود التاريخية لليمن السعيد كل ما هو يمين الكعبة ، من عدن جنوباً حتى الحجاز شمالاً ، ومن المخاء غرباً حتى مسقط شرقاً . وقد ترسبت هذه النظرة الإسلامية في أذهان أهل اليمن ، وتبلورت هذه الفكرة عبر الزمان ، تغذيها الطبيعة الواحدة ، التي تجمع أجزاء المنطقة ، ويتناقلها الحكام الذين تمكنـــوا من إقامة دول مختلفة ، وبسط سيطرتهم على معظم أنحاء الجزيرة العربية . فيما يتعلق بهذا المصطلح نحيل القارئ . للمراجع التاريخية : أمين الريحاني: ملوك العرب، ص ١٣٤، وحسين الويسي : اليمن الكبرى، ص ٢٢٠، وسالم : تكوين اليمن الحديث ، سبق ذكره ، ص ٢٨٣ ، والحبشي : " الدوامغ في التـــراث اليمني " ، مجلة اليمن الجديد ، العدد ٣ ، السنة الخامسة ، ١٩٧٦ ، ص ٦٥ .

(١١) شرف الدين : تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن ، سبق ذكره ، ص ٢١١.

الكتب الأقل رواجاً باعتبار أصحابها فقهاء مكاشحين لمذهب آل البيت . وإذا كان الشوكاني قد وجد نفسه في زمن هائج ومضطرب شهد اليمن فيه بداية تفكك الكيان السياسي الموحد الذي عكف على تشييده الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم عقدين من الزمن ، فإن هذه السلطة المركزية لإمام صنعاء خاضت بالمثل صراع الحياة والموت في مواجهة الغزو الخارجي لتهامة اليمن ؛ كما خاض الشوكاني صراعاً من نوع آخر ضد التيار الهادوي الجارودي داخل مدينة صنعاء ، الذي كان يحظى بتأييد ودعم النخبة العلوية الحاكمة .

يقر الشوكاني ضمناً في معظم رسائله العلمية ، ذلك التراجع الملحوظ لعلوم الاجتهاد، مع استفحال التقليد والتشيع المذهبي ، إلى حد أن الكتابة والتأليف في عصره لم يعد من جنس العمل العلمي ، إذ يلمس القارئ في معظم مصنفاته شكوى مريرة بما آل إليه القضاء في عصره، نلمس ذلك بشكل خاص في مقالته المخطوطة (الدواء العاجل في دفع العدو الصائل)، التي عرَّض فيها بالفقهاء المنخرطين في سلك القضاء ، الذين يفتقدون للمصداقية . فكل همهم في الحياة ، على حد قوله ، هو جمع المال الحرام وأكل السحت من الرشاوى التي يتقاضونها من الناس بحق وبغير حق . (١٢)

ولا تمثل مواقف شيخ الإسلام المتصدية للجمود والتقليد منهجاً زيدياً تأصيلياً يدخل ضمن المنهج المعتزلي في التفكير الحر في الأفعال والصفات ، وإنما تمثل هذه المعارضة تعبيراً فقهياً سلفياً عن حالة الانحطاط الثقافي والجمود الفكري في يمن الدولة القاسمية . وتمتد أبعاد هذه الرؤية لتطرق أبواب مذهبية علم الكلام لدى معتزلة اليمن في محاولة منه كسر حالات الانحباس الفكري ضمن أطر إحدى فرق الزيدية . ففي مقاربته لموضوع الأصول الخمسة ، يعيد الشوكاني الاعتبار للمذهب الزيدي في أصوله الأولى ، حيث كان يجري

(١٢) الشوكاني : الدواء العاجل في دفع العدو الصائل، ص ١٥ ، نقلاً عن العمري : الإمام الشوكاني رائد عصره ، ص ١٢٨ . وانظر أيضاً مقالة عبد الله الحبشي : " الشوكاني ناقد المجتمع " ، اليمن الجديد ، العدد (٤) ، السنة الرابعة ، فبراير ١٩٧٦ ، ص ١٠ – ١١ .

التأكيد على مبدأ الكتاب والسنة بمعزل عن الشعار الرسمي للدولة " تثبيـــت الإمامـــة في آل البيت " . وهو في ذلك يعارض من هذه الزاوية بعض أطروحات الجـــلال والمقبلـــي الكلامية والفقهية حول مسألة الإمامة واستحقاقها ، ولم يكن في وسعه أن يبدل تـــراث ألف عام من التجربة الزيدية في اليمن . وهنا يصدق قـــول أحمـــد محمـــود صـــبحي في الشوكاني وموقفه من علم الكلام :

" للشوكاني من علم الكلام موقفان أحدهما عام والآخر خاص ، أما الموقف العـــام ففيه ينصح بالاشتغال بكل علم أو فن ، ومن ذلك علم الكلام ، حتى لا يقع طالب العلم في التقليد ، أو بالأحرى النفور من العلم قبل معرفته استناداً إلى آراء الغـــير ، وإلا فإنـــه يقدح فيما لا يدري ماهو ، وأولى به السكوت والاعتراف بالقصور ... وأمـــا الموقـــف الخاص ففيه ذكر الشوكاني ما أصابه من الاشتغال بهذا العلم ، إنه لم يزد عن البحـــث في المذاهب والنحل الأخيرة ، ولم يستفد منها إلا العلم بأن تلك المقالات خزعبلات " .(١٣)

في هذه المسألة بالذات – مسألة الإمامة واستحقاقها – ، يوجه الشوكاني سهام نقده لنظرية الهادي السياسية ، لإثبات بطلانها وتهافتها ، وذلك من خـــلال عرضـــه الشـــامل لكتاب ابن المرتضى ( شرح الأزهار ) الذي يعتبره الزيدية واحداً من أهم الكتب المرجعية في الفقه السياسي للمذهب ، بعد كتاب ( المجموع ) للإمام زيد ، وكتاب ( الأحكـــام ) للإمام الهادي ، وكتاب (الغاية) للإمام القاسم بن محمد مؤسس الدولة . وهـــو في هـــذا الاتجاه يتابع مناقشة الجلال النظرية ومطارحاته الفقهية في فصول عدة من كتابة (ضـــوء النهار المشرق على صفحات الأزهار). فالشوكاني في مؤلفه ( السيل الجرار المتدفق علـــى حدائق الأزهـــار) ، يقتفي أثر كتاب الجـــلال ( ضوء النهـــار ) من جهة ، وكتاب ابن الأمير ( منحة الغفار ) من جهة أُخرى . وهو بهذا العمل يريد أن يبطل نظريـــة الإمـــام الهادي من أساسها ، وما رافق ذلك من تجاوزات سياسية وثقافية للأصـــول الخمســـة ، تعوق إمكانية تطبيق حكم الشورى ، الذي يرتكز في الأساس علـــى مبـــدأي الكتـــاب والسنة.

(١٣) الشوكاني : نيل الأوطار ، سبق ذكره ، ج١ ، ص ٣١ .

إن مسألة التعصب المذهبي ، الذي شاع أمره بين العامة والخاصة ، كان يشكل نقطة تماس بين مصطلحي الاجتهاد والتقليد بالنسبة لأتباع المذهب الزيدي . وانطلاقاً من مقولة "من قلد كفر " ، تناول الشوكاني بأسلوب ساخر الأسباب المؤدية إلى شيوع مثل هـذه الظاهرة في عصره . وكان وهو يراقب أشكالاً عدة من مظاهر الحياة الدينيـة في صـنعاء التي لم ترق له ، يحز في نفسه ما يرى ويشاهد ، وليس له من سلاح سوى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، تارة باللسان ، وتارة أُخرى بالقلم . فكانت كتابات علماء المؤسسة الإمامية في الموضوع – التقليد – والمفتين فيه ، حركته لبيان وجهة نظره ، حيث يقول : " وما ذكرنا فيما سبق من أنه كان الزيدية والهادوية في الديار اليمنية إنصـاف في هـذه المسألة بفتح باب الاجتهاد . فذلك إنما هو في الأزمنة السابقة كما قررناه سلفاً . وأما في هذه الأزمنة فقد أدركنا منهم من هو أشد تعصباً من غيرهم ، فإنهم إذا سمعوا برجل يدعي الاجتهاد ، ويأخذ دينه من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، قاموا عليه قياماً تبكى عليه عيون الإسلام .. " .(١٤)

وعندما اشتد نفوذ تيار التشيع المعارض لتيار السنة ، أخذ الشوكاني يدافع بعاطفـة قوية عن موقفه المتجذر في فكر الزيدية ، ودعوته الملحة بفتح باب الاجتهاد . فهو يعتقد أن السبيل إلى إحياء علوم القرآن – الكتاب والسنة – إعادة فتح باب الاجتـهاد علـى مصراعيه حتى يتخلص الناس من عبادة السلف الصالح وتقديسهم ، أي الأئمة . والطريق الأمثل للخلاص من هذا المأزق، هو البحث الدقيق عن دليل كل رأي من آرائهم عمـلاً بالقول المأثور للإمام علي : "اعرف الرجال بالحق ، ولا تعرف الحق بالرجال " . ينـاقش الشـوكاني هذه المسألة قائلاً : "وكثيراً ما تسـمع من أسرى التقليد الذين يعرفون الحق بالرجال لا بالاستدلال ، إذا قال لهم قائل : الحق في هذه المسألة كذا ، أو المرجح قـول فلان ، قالوا : لست أعلم من فلان ، يعنون القائل من العلماء بخلاف المرجح ، في تلـك المسألة ، فيقول لهم : نعم ، لست أعلم من فلان ، ولكن هل يجب علي اتباعه والأخـذ

(١٤) الشوكاني : القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ، ص ٨٤ .

بقوله ، فيقولون لا ، ولكن الحق لا يفوته ، وحده بخصوصية فيه ، أم لا يفوته ومن شابهه من العلماء ممن بلغ المرتبة ، التي بلغ إليها من العلم ، فيقولون : نعم لا يفوته هو وأشباهه ممن هو كذلك ، فيقال لهم من الأشباه والأنصار في علماء السلف .. ".[١٥]

رفع الشوكانيون شعار التجديد في الفكر الزيدي على أمل إصلاح الخلل الكامن في المؤسسة الإمامية وما اعتورها من ممارسات منحرفة على مستوى الخاصة والعامة . وكانت المطالب الملحة بإعادة فتح باب الإجتهاد شبه الموصد في يمن الدولة القاسمية ، بالنسبة لهم العمل على مكافحة شتى مظاهر التعصب المذهبي . فضلاً عن دعوتهم الحارة للحد من مظاهر التشيع المذهبي ، الذي اجتاح العاصمة صنعاء وغيرها من أرياف ومدن الهضبة الشمالية – من ذمار ويريم جنوباً إلى صعدة وشهارة شمالاً . ولشيخ الإسلام رأي مخالف لمن " يجوز تقليد الإمام الهادي. إن منع من التقليد – وهذا من أغرب ما يطرق سمعك إن كنت ممن ينصف . وبهذا تعرف أن مؤلفات اتباع الإمام الهادي في الاصول والفروع وإن صرحوا في بعضها بجواز التقليد فهو على غير مذهب إمامهم ، وهذا كما وقع لغيرهم من أهل المذاهب . "[١٦]

إن عرضاً أساسياً للاجتهاد وأدواته لا يستنفد من خلال تقريره بأن هذا الاتجاه هو المبدأ الفعال في تحرير العقل من ربقة التقليد الأعمى للغير عن جهل . والشوكاني يتحدث عن مصطلحي الاجتهاد والتقليد لدى هادوية اليمن ، مع علمهم الأسبق أن الهادي نفسه كان يذم التقليد . ها هنا ينبغي أخذ نقطتين من هذه القضية المثارة في كتابه ( القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ) ، بعين الاعتبار والنظر من زاوية القاضي والمفتي . ولعل انتقاله من مستوى تأكيد فتح باب الاجتهاد وعدم انسداده في المذهب الزيدي ، إلى مستوى تعطيله في عصره ، يفتح النقاش أمام دقائق هذا التحول من العقلي إلى النقلي لدى معتزلة اليمن . وذلك من خلال إثارته مثل هذا السؤال وعطفه عليه مراراً وتكراراً " ثم نقول

(١٥) المصدر نفسه .

(١٦) المصدر نفسه ، ص ٨٠ .

الكلام حول الصفات والأفعال سقف العلوم العقلية والنقلية ، إلى ما وراء مجـــرد الجـــدل الديني حول ما خلف السلف الصالح من قضايا وأحكام مسيسة فيمـــا يتعلـــق بالإمامـــة واستحقاقها .

وتحت راية الكتاب والسنة ، كان علماء الزيدية المتسننون يحاولون التخفيـــف مـــن حدة الصراع المذهبي من خلال إثارهم موضوع فتح باب الاجتهاد ، بهدف الحد من نزعة التقليد والغلو في الدين . وقد بدئ هذا التعمق في علم دراية الحديث والإحاطة بقواعـــده ومصطلحاته ، باعتناق مقولة " اعرف الرجال بالحق " ، وليس العكس . كما أصـــبحت عبارة الكتاب والسنة ، مصطلحاً دينياً للفكرة القائلة بأن الاجتهاد وشروطه يرتكز عليهما بالنسبة للإمامة واستحقاقها . فالاجتهاد ، على حد قول الشوكاني ، أصبح أسهل علـــى المتقدمين "ولا يخالف في هذا من له فهم صحيح وعقل سوي". [٢١] وهذه الطريقة المثلـــى في نظره، هي السبيل الذي يجب أن يسلكه طلبة العلم للانتفـــاع بـــه في أمـــور دينـــهم ودنياهم، أي استنباط الحقائق العلمية من دراسة السنة ، والتذكير في كونها المصدر الثـــاني في الشريعة بعد القرآن . فالمنهج أكبر وأهم من المذهب ، والواقع التاريخي للفكر الزيدي ليس هو تقليد السلف الصالح من الأئمة ، وإنما يجب اقتفاء أثرهم في كل قـــول وعمـــل يتطابق مع منهج الكتاب والسنة .

هذا الدور المزدوج للقاضي والمفتي ، دفع شيخ الإسلام إلى ممارسة نوع من التقية في الحديث عن عدم شرعية الخلافة القاسمية . إلا أنه كان يأمل أن يأتي يوم تبلغ فيه المؤسسة الإمامية درجة من الانحطاط والضعف ، فتنتقل الشرعية السياسية من السادة العلـــويين إلى القضاة القحطانيين ، الذين اكتسبوا خبرة طويلة في مضمار العلوم الشرعية التي تصب في مجريات السياسة اليمنية المعاصرة . وكان الشوكاني على وعي كامل بأن الدولة القاسمية في طريقها إلى الزوال والتلاشي بعد أن استنفذت أسباب بقائها وديمومتها . وقد وعى هـــذه الحقيقة لسبب واضح على الأقل ، وهو أن الصراع المحتدم بين أعضـــاء النخبـــة العلويـــة

(٢١) الشوكاني : إرشاد الفحول لتحقيق الحق من علم الأصول ، ص ٢٢٤ .

للمقلد من أين عرفت أن الحق بيد الإمام الذي قلدته ؟ وأنت تعلم أن غيره من العلماء قد خالفه في كل مسألة من مسائل الخلاف". [17]

ولا يكتفي بتبيان هذه الظاهرة – التقليد عن جهل – ، بل يمضي قدماً في توضيح آثارها على الأمة ، من خلال جماعة العلماء المشتغلين بالقضاء والفتيا ، مذكراً إياهم بالحديث الشريف للرسول صلى الله عليه وسلم: " القضاة ثلاثة . قاضيان في النار ، وقاضٍ في الجنة ، فالقاضيان اللذان في النار ، قاضٍ قضى بغير الحق ، وقاضٍ قضى بالحق وهو لا يعلم أنه الحق ، والذي في الجنة قاضٍ قضى بالحق وهو يعلم أنه الحق " . [18] ثم يتساءل مجدداً : " فبالله عليك هل قضيت بالحق وأنت تعلم أنه الحق ، إن قلت نعم فأنت وسائر أهل العلم يشهدون بأنك كاذب لأنك معترف بأنك كاذب لأنك معترف بأنك لا تعلم بالحق ، وكذلك سائر الناس يحكمون عليك بهذا من غير فرق بين مجتهد ومقلد..". [19]

تنطوي هذه الرؤية على ثنائية معيارية – الاجتهاد والتقليد – لا تستطع الإجابة عن السؤال ، الذي طالما شغل الفكر الإسلامي بها بوجه عام، والفكر الزيدي بوجه خاص . ومن يتتبع سير أئمة الزيدية المجتهدين ، يجد أنه كان بمقدورهم الانفتاح على شيوخ وأئمة الفرق الأخرى المخالفة ، والإطلاع على آرائهم عن كتب من معتزلة وجعفرية وإسماعيلية وأشعريه وحنفية وتشعباتها ، كما كان بمقدور هذه الشخصيات العلمية الالتقاء معهم للمناظرة ، كما حصل للإمام زيد بن علي مع شيخ المعتزلة واصل بن عطاء ، والإمام الهادي مع الفقيه يحي النقوي ، والإمام أحمد بن سليمان مع القاضي جعفر بن عبد السلام. [20] وفي عهد الشوكاني تخطى مفهوم الاجتهاد في الفقه الزيدي ومناظرة علم

(١٧) المصدر نفسه ، ص ١٢٢ .

(١٨) حديث صحيح أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما .

(١٩) الشوكاني : القول المفيد ، سبق ذكره ، ص ١٣٤ .

(٢٠) عارف : مقدمة في دراسة الاتجاهات الفكرية ، سبق ذكره، ص ٤٠ . وكلام الإمام الهادي عام وينطبق على المنتصرين للفلاسفة أو المتكلمين من المخترعة في عهد الدولة الزيدية الثانية ، وحتى المعترضين على ذلك من شيوخ المطرفية.

الحاكمة سوف يفكك ما تبقى من عرى عصبيتها ، وأن السلطة السياسية سوف تؤول يوماً ما ضمن إطار جماعة سياسية مؤهلة للقيام بالدور نفسه .

من يتأمل في فكر الشوكاني ومذهبه يجد صعوبة بالغة في إدراك مدى اهتمامه بفقه السنة، ابتداءً من تأثره الواضح بمذهب حجة الإسلام أبي حامد الغزالي المناهض لعلم الكلام والمشتغلين به ، وانتهاءً بتأثره الشديد بالإمام ابن تيمية في منحاه التصوفي واعتقاده الراسخ بالأولياء الصالحين وخوارقهم ، الذي يتردد صداه في مصنفه ( قطر الولي على حديث الولي أو ولاية الله والطريق إليها ). كما أن تحديد مدى التقريب المذهبي بين عالم الشيعة – الإمامي – وعالم السنة – الخلافي – ، يعتمد على موقف الطرفين من مسألة البيعة وشروطها ، أي الإمامة واستحقاقها . وكانت النتيجة الرئيسة في الدعوة الشوكانية الإصرار على إجماع فقهاء الجمهور حول مسألة الخلافة ، واعتمادها مبدأ القرشية بدلاً من حصرها في البطنين .

والبحث في مسألة الولاية العامة يتيح لنا إمكانية الانتقال إلى مستوى ثانٍ من التحليل في إطار المباحث الفقهية والكلامية ، بغية اكتشاف الأدلة النقلية والعقلية التي أطرها في معظم رسائله العلمية . وبما أن فقهاء الزيدية قد اشبعوا هذه المسألة – الإمامة أو الرئاسة – بالمصنفات والحواشي ، فإن الشوكاني أولاها عناية خاصة ، سواء في ( العقد الثمين في إثبات وصاية أمير المؤمنين ) ، أو في ( قطر الولي على حديث الولي ) . فنتوقف أولاً عند بعض المقاطع التي وردت في " الوصية " ، ثم ننتقل بعد ذلك إلى المقدمات التي تصدرت " ولاية الله " والطريق إليها والتي تكشف بوضوح عن تلك الثنائية الفقهية المركبة في فقه الفقيه .

إن القائلين بمبدأ تثبيت الإمامة في آل البيت ، وخاصة الإمامين الهادي والمرتضى ، لا يرون في الأدلة ما يفيد أدلة الشورى – تحديداً دور أهل الحل والعقد في اختيار الإمام ومبايعته بيعة ناجزة في المكره والمنشط . فقد ثبتا وجوب الإمامة عقلاً وشرعاً ، ورأيهما مأخوذ من مذهب أبي علي الجبائي والقاضي عبد الجبار الهمذاني ، وهو رأي ينزع إلى

التشيع . فقد ذهب زيدية اليمن عدة مذاهب في تحديد الإمامة والطريق إليها ، فمنهم من قال بالدعوة والخروج ، ومنهم من قال بالعقد والاختيار ، ومنهم من قال بالنص الخفي ، ومنهم من قال بالعصبية والغلبة. أما الشوكاني فرأيه أقرب ما يكون إلى الأشعرية القائلين بأن الإمامة تنعقد بالعقد والاختيار. وهنا يأتي دور " وصاية الفقيــه المحتســب " أو دور "شيخ الإسلام " في تثبيت ولاية أمير المؤمنين ، سواء الفاضل أو المفضول . وهذا يعني أن الولاية تظل مقيدة بشروط الإمامة ، التي حددها بصرامة كلاً مـن الإمـامين الهـادي والمرتضى ، حيث حصرت في السبطين . [٢٢]

وقد رأينا الشوكاني بدوره لا ينظر إلى المؤسسة الإمامية من وجهها الإيجابي ، وإنمـا ينظر إليها من حيث هي دعوة مبطلة إلى معرفة ضلالات فرق أهل الكلام في كل مسـألة من المسائل الإعتقادية . وهذه المعرفة ( ولاية الله والطريق إليها ) لا تأتي إلا عبر مسـلك الطريق المستقيم ، الذي سلكه أولياء الله — المقتصدين والسابقين — الذي ورد ذكرهم في القرآن المجيد : ﴿ **ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤاً وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّـذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِ لاَ يَمَسُّـنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلاَ يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ**﴾. [٢٣]

إن عبارة " أولياء الرحمن وأولياء الشيطان " ، تأكيد صريح على سلفية الشـوكاني وصوفيته السياسية التي حيرت علماء عصره ، فاختلفوا حوله كثيراً ، فمنهم من رأى فيـه خطراً على مذهب أهل البيت ، ومنهم من رأى فيه مقدرة على تحسين صـورة السـلطة القاسمية التي تتأرجح ذات يمين وذات شمال بحثاً عن هوية وثبات، فقربوه من إمام صنعاء. لكن مذهب الشوكاني في الإمامة — تلك القضية المحورية التي دارت حولها الفرق — ، ظل

(٢٢) عارف : الصلة بين الزيدية والمعتزلة ، سبق ذكره ، ص ٣٣٠ .

(٢٣) القرآن الكريم : سورة فاطر ، آية ٣٢-٣٥ .

على ما هو يتأرجح بين سلفية ابن عبد الوهاب وزيدية الإمام زيد ، في مسألة الإمامة والولاية العامة . وبالمثل كان شيخ الإسلام يوافق معتزلة اليمن في مواضع ، ويخالف الأشاعرة الذين يدعوهم بالسلف الصالح في مواضع أُخرى .

وفي ظني أن كلاً من أشواق أحمد غليس وحسين عبد الله العمري قد أساءا فهم تفسير القاضي الشوكاني لمصطلحي " الإمامة في آل البيت " ، و" الأئمة من قريش " ، كما ورد تفصيلهما في سياق رسائله المتعددة الأبواب والفصول في كتاب السيل الجرار . ويخيل لي أن صياغة الرواية ، أو جملة الأحاديث التي ساقها في كتابه المذكور ، إما أن تكون موضوعة من قبل رواتها كعادتهم في تنسيب كل حديث إلى صحابي كبير أو تابعي، أو أن شيخ الإسلام أراد إيراد مختلف الأدلة الإجمالية من كتاب وسنة ، بل وأحياناً بما لا يقول به من إجماع أو قياس. وهو كما يرى العمري " لا يترك فرصة أو قولاً كان الجلال أو المقبلي أو ابن الأمير رأياً يخالف رأيه إلا وتناوله بالشرح والتزييف، أو بالنقد اللاذع.." [٢٤] وغالباً ما كان يسلك هذا المسلك الخشن في العبارة، ربما بهدف إثبات علميته واجتهاده حتى يطمئن إلى نجاح مسعاه في تأسيس مذهب فقهي مستقل بذاته عن مذهب العترة ، كما يذهب إلى ذلك القاضي محمد بن إسماعيل العمراني . [٢٥] تتضح هذه الحقيقة تماماً عندما نقرأ تفاصيل مباحث السيل الجرار ، التي جمعها عند تدوينها تأليفاً وتنظيماً وتمحيصاً من أمهات كتب الحديث وعلومه وكتب الفقه والأصول والتفسير ، وغيرها من كتب السير والتراجم ومعاجم اللغة .

وإذا أراد المرء أن يعرف الصورة التي كان عليها اليمنيون ، وماذا كانت تطلعاتهم السياسية ، فما عليه سوى أن يقرأ سيرة القاضي في أهم أعماله العلمية، لاسيما ( نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار ) ، و( فتح القدير الجامع بين فن الراوية والدراية من علم التفسير ) ، و(البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ) ، وسطورهما التي تلقي الضوء على جوانب مهمة من الحياة العلمية في عصره .

(٢٤) العمري : الإمام الشوكاني ، سبق ذكره ، ص ٢٧٢-٢٧٣ .

(٢٥) العمراني : القضاء في الإسلام ، سبق ذكره ، ص ٢٧٢-٢٧٣ .

وثمة أعمال أُخرى ، تساعد القارئ على اكتشاف جوانب أُخرى للصراع الثقـــافي والسياسي المحتدم بين تياري القحطانية والعدنانية - وراء أسوار مدينة صـــنعاء ، نخـــص بالذكر منها باكورة أعماله (إرشاد الغبي إلى مذهب أهل البيت في صحب النبي ) ، الذي شن فيه هجوماً كاسحاً على خصومه من المقلدة المبتدعين . وتعكس المصنفات الأُخـــرى للشوكاني طبيعة هذا الصراع الخفي الذي غالباً ما يطفو على السطح في شكل مظاهرات سياسية وثقافية ، كما هو الحال في كتاب (القول المفيد في أدلة الاجتـــهاد والتقليـــد ) ، وكتاب (أدب الطلب ومنتهى الأرب). كان الهدف الظاهر من وراء تأليفها هو الـــدعوة إلى إحياء الكتاب والسنة ، والهدف المستور هو التصدي لتيار العدنانيـــة تحـــت حجـــة مكافحة التقليد والبدعة . من هنا كان وصف علماء المؤسسة الإمامية لجماعة الشـــوكاني بأنهم وهابيون جدد ، بل ونواصب . وقد عمد شيخ الإسلام إلى نفي تهمة النصب الـــتي نسبت إليه ، مؤكداً على أن الهدف من وراء دعوته هو تعريف الناس بمذهب أهل البيـــت ليس إلا ، والحد من الغلو في الدين .

وبالرغم من غزارة المعلومات الواردة في مؤلفاته ، يتكرر بصورة ملفتة للنظر عبارات (المقلدة من الهادوية والجارودية ) [٢٦] ، إلا أننا نجد غموضاً كبيراً يكتنف مثل هذه العبارة بالذات. فمن هم المقلدة المتعصبون عامة أهل صنعاء، أم خاصتهم ؟ ويزداد الأمر غموضاً، حول الكيفية التي وصل بها القاضي الشوكاني إلى كرسي الوزير الأول في عهـــد الإمـــام المنصور بالله علي، سليل الأُسرة القاسمية المعروفة بمناهضتها لتيار السنة والدعوة الوهابية . من هنا نجد الحاجة الماسة إلى تحليل مجمل أقواله تحليلاً علمياً ، متحررين قدر الإمكان من الآراء الجاهزة حول علمية الشوكاني وطور باعه في كافة العلوم العقلية والنقليـــة ، الـــتي

(٢٦) كثيراً ما يتحدث الشوكاني عن تعرضه للأذى والاضطهاد من تيار التعصب المذهبي في صنعاء ، وتشـــير الحوليات التاريخية ومذكراته الشخصية وترجمته لنفسه أنه هو كان المنتصر على خصومه ، حيث أنـــزل بهم كل أنواع العذاب المادي والمعنوي – وعلى رأسهم ( ابن حريـــوة السماوي ) الذي أعدم بمدينـــة الحديدة ؛ كما شُرِّد ونُفِيَ عـــدد كبير من خصومه السياسيين إلى زيلع وجزيرة كمران ، وذلك بفضل دعم إمام صنعاء له . انظر الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج٢، ص ٢٤٨ .

نسجها بعض الدارسون والباحثون المحدثون حول شخصه إلى حد التقديس ، وهذا التقليد بعينه .

حول هذه المسألة – التقليد – يذكر الشوكاني الأسباب الموضوعية التي دفعته لتأليف كتاب القول المفيد ، بقوله: " طلب مني بعض المحققين من أهل العلم أن أجمع لـه بحثاً يشتمل على تحقيق الحق في التقليد أجائز هو أم لا على وجه لا يبقى بعده شكل ولا يقبل عنده تشكيك . ولما كان هذا السائل من العلماء المبرزين كان جوابه على نمط علم المناظرة ، فنقول وبالله التوفيق . لما كان القائل بعد جواز التقليد قائماً في مقام المنع ، وكان القائل بالجواز مدعياً كان الدليل على مدعي الجواز، وقد جاء المجوزون بأدلة ".[27] وفور إنجازه هذا المصنف أثارت مباحثه موجة من الحرب الكلامية بينه وبين علماء عصره، كان أشدها في صنعاء ، فإننا لا نفارق الحق إذا قلنا هنا أن ترجيحاً كهذا يجب أن يستحق منا التأمل والتفسير لمحتويات فصوله ومباحثه . فهل كان الهدف من وراء تأليف ( القول المفيد)، وغيره (إرشاد الغبي إلى مذهب آل البيت) هو تحقيقاً لرغبة كامنة في ذاته ؟ فالشوكاني لم يذكر المؤلف اسم ذلك العالم الذي طلب منه تأليف الكتاب الأول؟ وقد اكتفى بتمرير مقترحه دون تعيين حرصاً منه ألا يجلب الأذى للأثنين معاً . فالأصل كما هو معلوم براءة الذمة ، والسكوت في معرض الحاجة إلى البيان بيان .

إن الحديث عن موضوع الاجتهاد والتقليد يسوقنا إلى جملة مسائل ، منها تحديد محاور النقاش ، واستعراض التيارات الفقهية والكلامية في فكر الزيدية ، والمشاكل التي تطرق لها المؤلف جملة وتفصيلاً . فالملاحظات التي ساقها الشوكاني تبدو وكأنها مداخلات نقدية اختمرت في ذهنه منذ نعومة أظفاره ، كقوله مثلاً : " إني لما أردت الشروع في طلب العلم ولم أكن إذ ذاك قد عرفت شيئاً منه حتى ما يتعلق بالطهارة والصلاة إلا مجرد ما يتلقاه الصغير من تعليم الكبير لكيفية الصلاة والطهارة ونحوهما ، فكان أول بحث طالعته بحث كون الفرجين من أعضاء الوضوء في الأزهار وشرحه ، لأن

(٢٧) الشوكاني : القول المفيد ، ص ١٧ .

الشيخ الذي أردت القراءة عليه والأخذ عنه كان قد بلغ في تدريس تلامذته إلى هذا البحث ، فلما طالعت هذا البحث قبل الحضور عند الشيخ ، رأيت اختلاف الأقوال فيه ، فسألت والدي رحمه الله عن تلك الأقوال: أيها يكون العمل عليه ؟ فقال يكون العمل على ما في الأزهار، فقلت : [ هل ] صاحب الأزهار أكثر علماً من هؤلاء ؟ قال : لا ، قلت : فكيف كان أتباع قوله دون أقوالهم لازماً ؟ فقال : اصنع كما يصنع الناس فإذا فتح الله عليك فستعرف ما يؤخذ به وما يترك " . (٢٨)

يوجه الشوكاني في سياق بحثه نقداً صارماً لصاحب كتاب الأزهار (٢٩)، حيث نرى لعواطفه إجمالاً مكاناً بارزاً بين سطور كتاب السيل الجرار . فالمؤلف لم يكن قاضياً ومفتياً فحسب ، بل عضواً ثقافياً مبرزاً في حلقات الدرس ، مدلياً برأيه في مشاكل فقهية وسياسية حساسة ودقيقة تعكس طبيعة الصراع الثقافة والسياسي داخل مدينة صنعاء بين تياري التسنن القحطاني والتشيع العدناني . ولدى غربلة موضوعات الاجتهاد والتقليد في مواضع مختلفة من مصنفاته ، نلحظ بشكل واضح طغيان موضوعات علم الحديث والتفسير على علم الكلام وكأنه مقصود في معظم مصنفاته الفقهية . فالشوكاني على ما يبدو كان قد تأثر بمذهب ابن تيمية، كما أفصح عن نفوره الشديد من علم الكلام (الإلهيات) ومباحثه الفلسفية المتعلقة بالأفعال والصفات . وهو في هذا المجال يكون واحداً من علماء الزيدية المتفتحين على أهل السنة والجماعة، الذين حاولوا في القرن الثاني عشر الهجري أن يحيلوا فقه السنة إلى مذهب عقدي يفيد منه الناس عامتهم وخاصتهم .

---

(٢٨) محمد بن علي الشوكاني : أدب الطلب ومنتهى الأرب ، ص ٨٨-٨٩ .

(٢٩) هو الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى (٨٤٠هـ / ١٤٣٦م ) ، يعد واحدًا من الأئمة الأعلام في المذهب الزيدي . صنف العشرات من الأبحاث في أصول التوحيد والفقه وأصوله والملل والتاريخ . فجر كتابه ( الأزهار في فقه الأئمة الأطهار ) مناقشات وردود تجاوزت الأربعين حاشية وتعليق ، كما أثنى عليه صالح المقبلي في مقدمة كتابه ( المنار ) ، حيث يضعه في مقدمة مجتهدي أئمة اليمن . انظر شرف الدين : تاريخ الفكر الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٢٤١ .

لقد أثارت مباحث ( القول المفيد ) جمله من التساؤلات حول جواز التقليد من عدمه ، من مثل قوله " ما معناه لو كان التقليد غير جائز لكان الاجتهاد واجباً على كل فرد من أفراد العباد ، هو تكليف مالا يطاق " . (٣٠) وفي معرض حديثه ، يتساءل مجدداً : هل يستوجب من كافة الناس الإلمام بعلوم الاجتهاد ، أم أن هذه المرتبة العلمية مقصورة على نفر من الناس (الخاصة ) ؟ وفيه يضمن وجهة نظره الناقدة لمقلدة الزيدية الهادوية ، أو من أسماهم بـ( الجارودية ) الظاهرين في صنعاء ، لتأسيس منطقة قول جديدة في الموضوع : "ويجاب على هذا التشكيك الفاسد بأنا لا نطلب من كل فرد من أفراد العباد أن يبلغ مرتبة الاجتهاد ، بل المطلوب هو أمر دون التقليد وذلك بأن يكون القائمون بهذه المعايش والقاصرون إدراكاً وفهماً كما كان عليه أمثالهم في أيام الصحابة والتابعين وتابعيهم وهم خير قرون ، ثم الذين يلوهم .. وقد علم كل عالم أنهم لم يكونوا مقلدين ولا منتسبين إلى فرد من أفراد العلماء ، بل كان الجاهل يسأل العالم عن الحكم الشرعي الثابت في كتاب الله أو بسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فيفتيه به ويرويه له لفظاً أو معنى فيعمل بذلك من باب العمل بالرواية لا بالرأي ، وهذا أسهل من التقليد ، فإن تفهم دقائق علم الرأي أصعب من تفهم الرواية بمراحل كثيرة .. " . (٣١)

لاشك في أن اختلاف العلماء حول جواز التقليد لم يكن اختلافاً جذرياً في تحديد من هو المقلد ، ومن هو المجتهد . ولو توصلنا إلى ضبط المقصور من وراء تأليف الكتاب ، نكون قد قطعنا شوطاً مهماً في فهم مضمون مباحثه وحقيقة منطلقات شيخ الإسلام الفقهية والكلامية. فالآراء المختلفة في معنى الاجتهاد والتقليد بنيت على فرضيات علمية أصولية متعلقة بالأحكام في الفروع ، توضح بشكل قاطع المراد بالمصطلحين . يذكر الشوكاني في المقدمة كتابه أن أحد العلماء المبرزين سأله أن يحدد بشكل قاطع جواز التقليد من عدمه . وفي الجواب يشرح طريقة تحقيق الحق في التقليد على نمط علم المناظرة ،

---

(٣٠) المصدر نفسه ، ص ٤٨ .

(٣١) المصدر نفسه ، ص ٤٨-٤٩ .

وهو يقول " فحاصل التقليد أن المقلد لا يسأل عن كتاب الله ولا عن سنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم ، بل يسأل عن مذهب إمامه فقط ، فإذا جاوز ذلك إلى السؤال من الكتاب والسنة فليس بمقلد ، وهذا يسلمه كل مقلد ولا ينكره " . [٣٢] ويشير هنا إلى أن المقلد قد سبق إمامه على الكتاب والسنة دون أن يتفطن إلى جهله .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الشوكاني قد وضع الاجتهاد على مذهب فقهاء الجمهور. فهو يقول في منطق المقلدين الذين استدلوا بحديث الشجة وحديث العسيف وكلاهما حديثان صحيحان بأن الرسول – ص – لم يأمرهم بالسؤال عن آراء الرجال بل أرشدهم إلى السؤال عن الحكم الشرعي الثابت عن الله ورسوله ، " ولهذا دعا عليهم لما أفتوا بغير علم فقال ( قتلوه قتلهم الله ) ، مع أنهم قد أفتوا بآرائهم ، فكان الحديث حجة عليهم لا لهم فإنه اشتمل على أمرين. أحدهما: الإرشاد لهم إلى السؤال عن الحكم الثابت بالدليل. والآخر الذم لهم على اعتماد الرأي والإفتاء به ، وهذا معلوم لكل عالم فإن المرشد إلى السؤال هو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وهو باق بين أظهرهم .. فنقول لكم اسألوا أهل الذكر عن الذكر وهو كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم واعملوا به واتركوا آراء الرجال والقيل والقال " . [٣٣] وهكذا نلمح رغبة صريحة لديه في الخروج على أقوال أئمة المذهب في الأصول والفروع ، مستأنساً بأقوال فقهاء الجمهور ومن على شاكلتهم .

فهل كان الشوكاني مجدداً مبدعاً ، أم أنه اقتفى أثر التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة، في مجمل مطارحاته الفكرية الناقدة للمؤسسة الإمامية والقائمين عليها من علماء النصوص الجامدين ؟

لجأ إمام صنعاء ( المنصور بالله علي ) إلى الاستعانة بفقيه عربي ( القاضي الشوكاني) المعروف بميله الشديد لأهل السنة والجماعة ( أهل الحديث والرأي ) ، وعدائه الشديد

(٣٢) المصدر نفسه ، ص ٢٠-٢١ .

(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٢٢-٢٣ .

لمذهب آل البيت (أهل العدل والتوحيد ) ، في مقاربة منه لموقع السلطان إزاء ما تنطوي عليه إشكاليه الشريعة الإسلامية تجاه الشرعية السياسية . يحدثنا القاضي الشوكاني عن تجربته السياسية الجديدة، موضحاً الأسباب الموضوعية والذاتية التي دفعته لقبول منصب الوزير الأول ومشيخة الإسلام ، فيقول : " كنت إذ ذاك مشتغلاً بالتدريس في علوم الاجتهاد والإفتاء والتصنيف ، منقطعاً عن الناس ، لاسيما أهل الأمر وأرباب الدولة ، فإنني لا أتصل بأحد منهم كائناً من كان ، ولم يكن لي رغبة في سوى العلوم .. فلم أشعر إلا بطلاب لي من الخليفة بعد موت القاضي المذكور ، فاعتذرت له بما كنت فيه من الاشتغال بالعلم ، فقال : القيام بالأمرين ممكن .. فلما فارقته ما زلت متردداً نحو أسبوع ، ولكنه وفد إليّ غالب من ينتسب إلى العلم في مدينة صنعاء ، وأجمعوا على أن الإجابة واجبة ، وأنهم يخشون أن يدخل في هذا المنصب الذي إليه مرجع الأحكام الشرعية في جميع الأقطار اليمنية من لا يوثق بدينه وعلمه ، وأكثروا من هذا ، وأرسلوا إليّ بالرسائل المطولة .. " . [٣٤]

إن قبول الشوكاني لمثل هذا المنصب الرفيع ( الوزير الأول ) ، يدل على أنه كان يسعى إلى الاقتراب من السلطان مع تحقيق قدر معقول من الاستقلالية كقاضٍ ، ولكنه كان أعجز عن القيام بمثل هذا الدور المستقل ، فيزداد الرجل التصاقاً بالسلطان وتفانياً في خدمته . ولعل تبريره لتسلمه المنصب كان مقبولاً إلى حدٍ ما ، إلا أن هذا القول لم يخل من حرارة الشك المقرون بالتروي والاستخارة ، حيث يقول: " .. فقبلت مستعيناً بالله ومتكلاً عليه ، ولم يقع عليه التوقف على مباشرة الخصومات في اليومين فقط، بل انثال الناس من كل محل ، فاستغرقت في ذلك جميع الأوقات إلى لحظات يسيرة قد أفرغتها للنظر في شيء من كتب العلم، أو لشيء من التحصيل ، وتتميم ما كنت شرعت فيه ، واشتغل الذهن شغلة كبيرة، وتكدر الخاطر تكدراً زايداً .. " [٣٥]

(٣٤) المصدر نفسه ، ص ٤٦٤-٤٦٥ .

(٣٥) المصدر نفسه .

ولما كان الشوكاني راغباً في الإفتاء ، زاهداً في القضاء الأكبر ، قبل عـــبء هـــذه المسؤولية- القضاء والفتيا ، كما يذكر في ترجمته لنفسه ، خشية أن يتســـرب إلى هـــذا المنصب المهم " من لا يثق بدينه وعلمه " — على حد قوله ، فيعطـــل قـــانون الشـــرع ؛ وبالتالي يتمادى السلطان وحاشيته في غيهم . ولعل السبب في اختياره لشغل مثـــل هـــذا المنصب الرفيع ، يعود إلى معرفة ( إمام صنعاء المنصور بـــالله علـــي ) بنـــزاهته . [٣٦]
والشوكاني نفسه زيدي المذهب ، قحطاني النـــزعة سني الهوى ، حاول التوفيق بين عالم الشيعة وعالم السنة ، عندما " كان شعب اليمن في عهده ينقســـم إلى شـــافعية وزيديـــة وباطنية إسماعيلية ، ويعم البلاد فساد الحكم وانحطاط المجتمع ، وتسلط الأُسرة الحاكمة ، والفتن الداخلية لا تنتهي . أما المستوى الفكري والثقافي ، فقد انحدر وانتشـــرت البـــدع والضلالات في الدين من عبادة للأولياء وتشفع بالصالحين ، وزيارة للقبور، وتقليد أعمى للأئمة السابقين". [٣٧]

## دور شيخ الإسلام :

أسهب الباحثون المحدثون والدارسون المعاصرون في سيرة القاضـــي محمـــد علـــي الشوكاني منذ توليه منصب الوزير الأول في وسط عهد الدولة القاسمية . فمنهم من أثـــنى عليه ، كونه قام بوظيفة القضاء خير قيام ، وأفتى مجاناً على غير عادة المفتين والقضـــاة في عصره ، الذي كانوا "يتكالبون على القضاء بشتى أنواعه ولا يكتفون بمخصصاتهم المعلومة، بل كانوا يطمعون بأموال الناس المتخاصمين ." [٣٨] وذهب البعض الآخر من المنخـــرطين في سلك القضاء والفتيا في اليمن الجمهوري إلى أبعد من ذلـــك ، في تأكيـــدهم علـــى استقلالية جهاز القضاء في عهد الشوكاني ، "منذ أن تعين في هذا المنصب بأمر المنصـــور علي إلى آخر دولة هذا الإمام .. ولما توفي المنصور علي وتولى ولده المتوكل أحمـــد بقـــي

---

(٣٦) المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ٤٤ – ٤٥ .

(٣٧) المصدر نفسه .

(٣٨) علي المحافظة : الإتجاهات الفكرية عند العرب ، ص ٤٤ .

الشوكاني في منصبه محافظاً على شرف هذا المنصب وعلى استقلال القضاء ، أعظم مما كان في عصر المنصور علي ". [٣٩] ذلك المرسوم الإمامي كان يصب في مصلحة السلطة القاسمية ، التي كانت على علم مسبق بثقل الفقهاء القحطانيين المنخرطين في جهاز القضاء خلافاً لما كان عليه الحال في بداية عهد السلطة القاسمية ، تحديداً عهد الإمام القاسم بن محمد مؤسس الدولة ، الذي ألف كتاب ( الغاية ) . وكان بدوره يتولى مباشرة الكفاح المسلح ضد الغزو العثماني لليمن، وإدارة شئوون الدولة ، بما في ذلك القضاء والفتيا واستمر الحال على ما هو عليه حتى عهد الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم . [٤٠]

رغم تفرد أئمة آل القاسم بالسلطة والثروة ، احتفظت المرجعية الدينية بصلاحيات محدودة في مجال الحسبة والقضاء والفتيا ، متجاوزة في بعض الأحيان صلاحيات إمام العصر ، ربما تؤدي في بعض الأحيان إلى خلعه . [٤١] وتوضيحاً لما ألتبس من أمر مشاركة شيخ الإسلام في مجمل الحياة السياسية ، كان القضاء والقضاة عاجزون عن تحقيق إستقلاليتهم كلية عن نفوذ السلطة القاسمية ، ولاسيما في عهد الإمام المهدي محمد أحمد صاحب المواهب ، الذي حكم اليمن حكماً ديكتاتورياً نحو ثلاثين عاماً ، نكل بخصومه ( يوسف بن المتوكل ) والقى بالعديد من القضاة في غياهب السجون . [٤٢]

ولما كان مذهب الدولة القاسمية الرسمي حتى يومنا هذا - المذهب الزيدي الهادوي ، فقد انحصر دور الفقهاء الشافعية والإسماعيليه في مجال التدريس والإشراف على اوقافهم

---

(٣٩) يحيط المؤلف القراء علماً بأن القضاء لم يتحقق له شيء من الاستقلالية لا في عهد الشوكاني ولا في عهد أسلافه من الفقهاء القحطانيين حراس الشريعة المطهرة في العهدين الملكي والجمهوري . ومن كان يمتلك الدليل والحجة في هذه المسألة يرشدنا إلى سبل السلام . انظر وجهة نظر القاضي محمد بن إسماعيل العمراني حول هذه المسألة في كتابه الموسوم: نظام القضاء في الإسلام ، سبق ذكره ، ص ٢٧٢ .

(٤٠) شرف الدين : تاريخ الفكر الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ١٦٧ .

(٤١) أقدم القاضي محمد الشوكاني على خلع ولي نعمته المنصور علي في انقلاب أبيض في سلخ ١٥ رمضان من عام ١٢٢٤هـ / ٢٥ اكتوبر ١٨٠٩ ، على إثره تم تنصيب ولده المتوكل أحمد . انظر تفاصيل تلك المؤامرة الانقلابية في كتاب العمري : الإمام الشوكاني رائد عصره ، سبق ذكره ، ص ٩٢ .

(٤٢) العمراني : نظام القضاء ، سبق ذكره ، ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

الدينية ، التي غالباً ما تعرضت للخراب والمصادرة .[43] وعندما حاول الشوكاني تعميم مذهبه على سائر الجهات اليمنية ، لم يتوان فقهاء الزيدية المشايعين لمذهب الهادي في ثلب عرضه ، كما اوغروا إمام العصر، " فمنهم من يشير عليه بحبسي ، ومنهم من ينتصح له بإخراجي من مواطني ، وهو ساكت لا يلتفت إلى شيء من ذلك وقاية من الله وحماية لأهل العلم ومدافعة عن القائمين بالحجة في عباده . "[44] وكانت العوامل التي تحد من استقلالية نظام القضاء ، ومن صلاحيات قاضي القضاة الحاكم بأمر الله ، الذي يجمع بين يديه كل السلطات الثلاث المتعارف عليها ، بما في ذلك تعيين الولاة والحكام ، وبالتالي إعلان الجهاد وإقامة الشعائر في الأعياد والجمع .[45]

غير أن وظيفة شيخ الإسلام ، بما تضفي على صاحبها من شهرة علمية ومكانة اجتماعية تبلورت في أواخر عهد الدولة العثمانية في اليمن ، وذلك تمشياً مع الأنظمة والقوانيين المتبعة منذ أن أصدر السلطان سليمان القانوني سلسلة من المراسيم عرفت باسم ( قانون نامة ) . في ضوء ذلك جرى تعميم هذا المصطلح في يمن الدولة القاسمية ، التي طبقت جزءاً كبيرًا من تلك الأنظمة العثمانية في مجال الإدارة المالية والقضاء ، خصوصاً في الأقاليم النائية ( بلاد اليمن الأسفل والمشرق ) ، التي كانت تخضع لنفوذ الباب العالي . وكان دور شيخ الإسلام يعظم عندما تتأزم أوضاع الدولة ، أو تعم البلاد الاضطرابات السياسية والاجتماعية ، من جراء الغزو الخارجي ، أو الهجرة الداخلية ( النقايل ) عندما كانت القبائل المتحرقة للقتال تعصف في طريقها المعهود – من بلاد اليمن الأعلى إلى بلاد اليمن الأسفل بالأخضر واليابس. وكانت صنعاء حاضرة اليمن مستهدفة بالدرجة

(٤٣) أقدم الأئمة الحكام على مصادرة أملاك خصومهم السياسيين ولاسيما أتباع الفرقة الإسماعيلية ومشايخ الطرق الصوفية الأشعرية أتباع المذهب الشافعي، انظر تفاصيل ذلك في كتاب إسماعيل بن علي الأكوع: المدارس الإسلامية في اليمن ، ص٢٨٦.

(٤٤) الشوكاني : أدب الطلب ، سبق ذكره ، ص ١٠٠ وما تليها .

(٤٥) السالمي : محاولات توحيد اليمن ، سبق ذكره ، ص ٧٦ .

الأولى، كما تذكر المصادر .[٤٦] رغم ذلك كله استئثار الأشراف العلويين بمركز الإمامة ، ويعسر على قاضي قضاة الزيدية مهما بلغت شهرته المنتشرة في الحواضر الإسلامية ، تجاوز حدود صلاحياته المرسومة والمحددة بالحسبة والقضاء والفتيا . هذه الوضعية الفقهية أضفت على صاحبها شرعية ثابتة معادلة لشهرة إمام صنعاء ، الذي قد يفوقه في العلم ، ولكن ليس في الفضل والشرف .

ومهما يكن حجم الدور الذي اضطلع به شيخ الإسلام الشوكاني واتجاهه ، فمن الواضح أن فقه الفقيه ، كان يغذيه الصراع المذهبي بين تياري القحطانية والعدنانية . وهذا واضح من كون الذين يشغلون المراكز القضائية والتشريعية العليا غالبيتهم ينحدرون من شريحتي السادة والقضاة، ومن أكابر علماء الزيدية المنخرطين في خدمة المؤسسة الإمامية . فمما يذكر بهذا الصدد أن من بين الأسباب التي دفعت بالإمام المنصور بالله علي أن يصب جام غضبه على إسماعيل بن عز الدين النعمي وجماعته ، هو أن الشريف النعمي قد أخذ يدعو في الخفاء لإمامة ابنه المتوكل أحمد ، الذي كان شاباً يافعاً غير مؤهل لشغل مثل هذا المنصب الحساس. ونظراً لأن المصادر لم تطنب في ذكر تفاصيل هذه البيعة، مما يجعل الغالب على الظن أن تلك البيعة وغيرها ، أصبحت مقننة ومحصورة ضمن حدود ما فرضته مؤسسة القضاء والفتيا من وقائع سياسية تدخل ضمن عالمها الداخلي المغلق والجامد . ومن هنا يتضح أن إطلاق يد القاضي الشوكاني الذي أمعن في التنكيل بخصومه، كان نتيجة غير مقصودة لذاتها ، إنما هي رسالة واضحة في اتجاه الحفاظ على استقلالية الفقيه العالم عن السلطة وخوضه الصراع ضد المعارضة نيابة عنها .[٤٧]

---

(٤٦) تعج الحوليات التاريخية بتفاصيل تلك المجاعات التي عمت سائر المناطق الشمالية والشرقية ، والحروب الأهلية التي شهدها اليمن في مختلف عصور الدولة القاسمية . انظر عبد الله الحبشي : حوليات يمانية . صنعاء : منشورات وزارة الإعلام والثقافة ، ١٩٨٠، والعز الثاني من تاريخ الحرازي (رياض الرياحين)، تحقيق حسين العمري ، دمشق : دار الفكر للطباعة ، ١٩٨٦ .

(٤٧) الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج٢ ، ص ٣٤٨ .

وعلى الرغم من الأزمات السياسية والاقتصادية الطاحنة التي مر بها اليمن لم يعتـــزل الشوكاني السياسة كما فعل ابن الوزير اليمني ، الذي أدار ظهره للسياسة وهو في شـــرخ الرجولة، والحسن الجلال الذي قضى نحبه منكباً على كتبه في محراب العلم معتزلاً السياسة ومقالبها في أكمة الجراف مقتنعاً بما وافاه الله من الرزق الحلال من عائدات تجارة الخيول ، حيث عاش معظم سنوات حياتـــه على هامش المجتمع الصنعاني، والعلامة المقبلي الـــذي ثلبه علماء السلطة بأشنع العبارات المقذعة ، فاضطر إلى مغادرة أرض الوطن مـــع أهلــه مهاجراً إلى بيت الله الحرام حتى وافته المنية هنالك في الحرم المكـــي .[(٤٨)] وابـــن الأمـــير الكحلاني الذي رفض منصب القضاء والوزارة ، فتعرض للسجن والهجـــرة العلميـــة إلى الأراضي المقدسة بعد أن ضاق به الحال من علماء السلطة ومكايدهم. ومع أن الشوكاني -كما سبق وأن قلنا- لم يرفض منصب القضاء الأكبر لأسباب تتعلق بإدراكـــه لطبيعـــة المخاطر التي تحيط بوحدة الأمة ومصدرها تيار التشيع ، أو من اسماهم بالمقلدة من الهادوية والجارودية الظاهرين في صنعاء، بل لأسباب ذاتية وموضوعية تتعلق ، على حـــد قولـــه ، بنشر مبادئ الكتاب والسنة في أنحاء اليمن من جهة ، وإسداء النصيحة للأئمـــة الحكـــام لمواجهة خطر الزحف السعودي على تهامة اليمن من جهة أُخرى .

ففي صنعاء اليمن، كان الشوكاني بعد تقلده منصب الوزير الأول ومشيخة الإسلام، قادراً على انتشال الدعوة الزيدية من الانحطاط الثقافي والسياسي المتمثل في ظاهرة التقليد والتشيع المذهبي أحد أدواء عصره . وبالرغم من أنـــه كان يتطلع إلى تعـــــميم مذهبـــه السيـــاسي في كافة أنحاء اليمن الخاضعة لنفوذ الدولة القاسمية ، إلا أن أمر تطلعه لمنصـــب الإمام هو أو غيره من الفقهاء العرب الجنوبيين ، كان أمراً غير وارد حينه . لأن الأشراف العلويين جعلوا مبدأ " تثبيت الإمامة في آل البيت " ، أمراً مقدساً لا يمكن لأحد كائناً من كان المساس به ، فلم يكن هذا الشعار تشريع ديني منصوص عليه في الكتاب والســـنة ،

(٤٨) عبد المجيد عبد الرحيم : " المقبلي " . اليمن الجديد ، العدد ١١ ، مارس – إبريـــل ١٩٧٣، ص ٢٠ – ٢١ .

وهذا ما حدى بأنصار الدعوة القحطانية إلى إبطال مفعوله، بحديث آخر "قرشية الخلافة"، تمهيداً لتقويض أركان الخلافة القاسمية .

وهكذا استطاع شيخ الإسلام وأنصاره إحداث نقلة نوعية تخللت مفردات ومفاهيم الفقه الزيدي ، مما مكنه من الاضطلاع بأدوار اجتماعية وثقافية غطت جوانب مختلفة من الحياة السياسية . وذلك على قاعدة ما طوره من رؤى فقهية تبدو متفقة في سياقها مع مذهب العترة ، لكنها في واقع الأمر منافية له . (٤٩) فالشوكاني كان يواجه فقه السلطة ( مذهب العترة) بفقه السنة ( المذاهب الأربعة ) ، وفي الوقت نفسه يمرر حكمها المطلق ( المؤسسة الإمامية) واستبدادها، بسيل من الرسائل العلمية المحررة ( الفتاوي ) ، طبقاً لمفهوم العرض والطلب – سؤال – جواب . ولو أنه حرص على إقامة العدل بين الأئمة الحكام والرعية ، طبقاً لمذهب ابن تيمية الحراني : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، لتمكن من قطع الطريق على خصومه ، الذي غالباً ما ينعتهم بـ " الرافضة "، و"الجارودية المقلدة " ، و"المخالطين للملوك " . (٥٠) في الوقت الذي يلتزم الصمت المطلق عن أنصاره – مريديه – تيار القحطانية المتحصنين داخل صنعاء ، وإن ورد ذكرهم في مصنفاته ، فهم من " أكابر العلماء " ، و " أهل الحل والعقد " . (٥١) الغيورين على تطبيق مبادئ الكتاب والسنة ، بل والآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر .

فهل كانت السنة معطلة في عصره ؟ وعلى فرض أن أئمة آل القاسم الثلاثة (المنصور والمتوكل والمهدي) ، كانوا بصدد محاربة التشيع المذهبي ( الهادوي الجارودي ) ، والتسنن (الحنبلي الوهابي ) في آن واحد ؟ فهل اقتصرت مهمة شيخ الإسلام على لعب دور الوسيط المحرك لهذا الصراع الكامن في مدينة صنعاء ، فجند إمكانيات السلطة – لهذا الغرض ؟

---

(٤٩) صبحي : في علم الكلام الزيدية ، سبق ذكره ، ص ٤٥١ – ٤٥٢ .

(٥٠) الشوكاني : أدب الطلب ، سبق ذكره ، ص ١٠٠ .

(٥١) الشوكاني : القول المفيد ، سبق ذكره ، ص ١٩ .

لقد خفيت هذه المسألة وغيرها على بعض الدارسين المهتمين بتراث معتزلة اليمن ، أن الدعوة الشوكانية كانت تؤصل لنفسها فقهًا مستقلاً بذاته لذاته عن فقه السلطة القاسمية ومؤسستها الإمامية . فالقحطانية المتدثرة ، تارة بمذهب أهل الكساء ، وتارة أخرى بمذهب أهل السنة والجماعة ، لم يكن يهمه من أمر المذهب شيء سوى حماية مصالحها الذاتية من تعديات تيار العدنانية المدعوم بقوة العصبية القبلية ، تحديداً قبائل حاشد وبكيل جناحي الإمامة . فالغالبية العظمى من هذه الأُسر كانوا حديثي العهد بالإسلام (مهتدين) من جهة ، أو متزيدين (يزيديين) ، " قد انتقلوا من مذهب إلى آخر دون التعرض لأي متاعب كبيرة ، ومنهم مثلاً : العلامة عبد الرحمن بن محمد الحيمي ، الذي انتقل من المذهب الزيدي إلى المذهب الشافعي ." [٥٢]

لقد دفع هذا التحول الفكري من مذهب إلى آخر بالأئمة الحكام إلى الشك في نوايا العناصر المنضوية تحت رآية الكتاب والسنة ، التي تبنت شعار فتح باب الاجتهاد ونبذ الجمود والتقليد . فضلاً عن إحيائها قدر معين من النزعات العرقية بهدف تفكيك عصبية النخبة العلوية الحاكمة . [٥٣] ولم يتوانَ شيخ الإسلام لحظة واحدة في التنكيل بخصومة عندما تحين الفرصة المناسبة للقيام بذلك ، حيث تعرض بعض أفراد الأُسرة المالكة للعزل والنفي من البلاد إلى سائر الجزر اليمنية والحبشة . [٥٤] كما صادق على حكم الإعدام ضد خصمه اللدود الفقيه محمد بن صالح السماوي المكنى بابن حريوة ، مستدلاً بأحكام القضاء (في غير اليمن) . [٥٥]

---

(٥٢) حسام الذين محسن بن الحسن بن القاسم أبو طالب : طيب أهل الكساء ، ص ٧٣ ، نقلاً عن السالمي : محاولات توحيد اليمن ، سبق ذكره ، ص ٣٣٣ .

(٥٣) المقالح : قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة ، سبق ذكره ، ص ١١٨.

(٥٤) يناقش العمري أسباب الخلاف بين القاضيين في كتابه : الإمام الشوكاني ، سبق ذكره ، ص ٢٦٩ وما تليها .

(٥٥) لمعرفة خفايا الصراع الاجتماعي في اليمن يمكن متابعة ذلك في مؤلف أحمد بن محمد الشامي : نفحات ولفحات من اليمن ، ص ٤٠٠ وما تليها ، وانظر أيضاً مقدمة التحقيق للباحث عبد الله السريحي لكتاب الشوكاني : أدب الطلب، سبق ذكره ، ص١٠٣ .

إن مبدأ الهوية المتغيرة في ظل المد السلفي الوهابي ، هو الذي أتاح للدعوة الشوكانية الخوض في مسائل فقهية شرعية وتشريعية كانت بمثابة ثوابت مقدسة بالنسبة لأئمة آل القاسم . وكان مناقشة مسألة الإمامة واستحقاقها من وجهة نظر النخبة العلوية الحاكمة يعد ضرباً من ضروب الزندقة (الرفض) ، بل والخروج عن مذهب آل البيت . فنشأ اتجاه رسمي في وسط عهد الدولة القاسمية معادٍ للدعوة الشوكانية ذلك لأنها استهدفت مذهب العترة . وقد استطاع شيخ الإسلام بالتعاون والتنسيق مع الإمام المنصور علي إدارة الصراع بين تيار التسنن ( القحطاني ) وتيار التشيع (العدناني) المتصارعين على السلطة والثروة ، من خلال تقديم صيغة موازية ( فقه السنة ) للصيغة الرسمية ( فقه العترة ) ، وهو يشغل منصب الوزير الأول والقضاء الأكبر ، كواحد من أهم المراكز التنفيذية والتشريعية بعد منصب الإمام .

تكشف ازدواجية القاضي الشوكاني هذه عن تداخل وتدافع رؤى فقهية ومواقف سياسية على نحو متفاوت . ففي الوقت الذي يرسم فيه السلطان للفقيه آفاق حركة ثقافية وسياسية مفتوحة على شتى أنشطة المجتمع السياسي ، فإنه في نفس الوقت يقيد حركته ضمن حدود شرعية متعارف عليها ، لا تستطيع بأي حال من الأحوال تجاوز حدود الشرعية . ولا يتوقف الأمر معه عند هذا الحد ، فهو لا يتورع عن مهاجمة الهادوية والجارودية في مجالسه ومقالاته ، ووصفهم بأشنع العبارات دون أن يتحرك ساكن للإمام المنصور بالله علي المعروف بتعطشه لسفك دماء العلماء ، والتنكيل بوزرائه لمجرد الشك في ولائهم .[٥٦] فالكلام عن فتح باب الاجتهاد كان مجرد شعار سياسي لإيهام عامة الناس وخاصتهم بأن دوره يقتصر على تخليص البلاد من الجمود المذهبي والتقليد المذموم .

وإذا كانت هذه السياسة الشرعية بين الحاكم والرعية مستقلة في عملها إلى حدٍ كبير، فهل تكون لها القدرة على صياغة المجتمع السياسي ، أو تصبح أداة طيعة في يد السلطان وحاشيته ؟ يبادر عبد العزيز صالح المقالح إلى القول بأن الخط الذي انتهجه شيخ

(٥٦) زبارة : نيل الوطر ، سبق ذكره ، ج٢ ، ص ١٤٠ .

الإسلام ، هو نفس النهج المنبثق عن السلطة والمستند إلى الاعتراف بالتعددية المذهبيـــة . فالقاضي الشوكاني ، على حد تعبيره ، استطاع أن " يجعل من مشاركته في الحكم وسيلة لاجتثاث رواسب التعصب والانغلاق ، ومحاولة الاستفادة من الاقتراب من الحاكم بتوجيه خطاه إلى العدل وقمع الجاهلين والمتعصبين وأصحاب المصالح الذاتيـــة .. " (٥٧) ولعـــل الشوكاني كان أكثر وعياً من غيره بهذا الدور المسند إليه . وهكذا ، في حين كان الفقيـــه يدبر استقامة وصلاح أولى الأمر، كان السلطان ( إمام العصر ) على ما يبدو يدبر ملكـــاً عضوضاً .

ولعل هذه العلاقة الشائكة بين الفقيه والسلطان ، تستدعي منا الاسترسال في المناقشة لبعض الآراء المعاصرة ، حول إشكالية الشريعة والشرعية . لقد بقي الشوكاني في مقاربته لهاتين المسألتين ، أميناً للرؤية الفقهية التي ترى بالأفضلية القرشية في الإمامة دون تخصيص، وذلك عن طريق جعل مسألة الحكم قضية جزئية بالإمكان محاصرتها ، أو التعـــايش مـــع تعبيراتها العامة . لهذا نخالف رأي المقالح في أن " الشوكاني الشـــاعر والمـــؤرخ والمفكـــر والعلامة المجتهد الذي ارتبط اسمه بالإمام المنصور أحد طغاة عصره ، استطاع شعاع الثقافة الصادرة عن شخص الأديب العالم أن يذيب قسوة السلطة الوحشية المتجسدة في شخص الإمام الطاغية .. " . (٥٨)

ونفس الفكرة يتكرر طرحها في كتاب العمـــري في دراسته الموســـومة بـــ ( الإمام الشوكاني رائد عصره ) ، تطرق فيها لجوانب مختلفة من حياة شيخ الإسلام وعصره . فهو بالمثل يتحدث عن دوره في إصلاح الحكام وصلاح الرعية، بصفته عالماً مجتهداً يقف على طرفي النقيض في تلك الفترة الحرجة من تاريخ اليمن الحديث ، مصوراً إياه نسيج عصره . وهو في واقع الأمر إفراز طبيعي لمجتمعه ومحيطه الثقافي . فالشوكاني حسب علمنا لم يغادر

---

(٥٧) عبد العزيز المقالح : " المثقف والسلطة – النموذج اليمني " ، مجلة دراسات يمنية ، العدد (٣٦) ، صيف ١٩٨٩ ، ص١٤٤ .

(٥٨) المصدر نفسه ، ص ١٤٣-١٤٤ .

أرض اليمن في سياحة علمية ، كما هو المألوف عند علماء عصره ، واسمه وحياته ومصيره ظل مرتبطاً بالسلطة القاسمية منذ نعومة أظفاره حتى تاريخ وفاته عن عمر ناهز السبعين عاماً قضى معظمه في خدمة المؤسسة الإمامية .

انطلاقاً من هذا المفهوم الخاص لسيرة شيخ الإسلام ، يذهب العمري إلى القول بأن الشوكاني " نهض بدور علمي وسياسي ذي أثر، من بعد وفاة المنصور علي سنة ١٢٢٤هـ / ١٨٠٩م مع ابنه المتوكل أحمد ( ت١٢٣١ هـ / ١٨١٦م ) ، فحفيده المهدي عبد الله حتى وفاته قبل وفاة المهدي عبد الله بنحو عام ( سنة ١٢٥٠هـ / ١٨٣٤ م ) ، وذلك في رحلة طويلة قاربت أربعين عاماً واجه فيها الكثير من المكاره والصعاب ، كما برز له الكثير من الحسّاد والعداوات التي عبّر عن مرارتها في بعض أشعاره وكتاباته ... بحكم تسنمه سدّة القضاء ، وليس بوصفه وزيراً أو سياسياً محترفاً ، فهو لم يمتهن السياسة ، ولم يكن يحب المنخرطين فيها ، بل كان له موقف ناقد صريح من بطانة أول الأئمة الثلاثة الذين عمل معهم وهو المنصور علي .. "[٥٩] وهذا القول للعمري لا يمثل حتى نصف الحقيقة ، فكيف يعقل من عالم مجتهد بوزن الشوكاني خبر السلطة ومقالبها أن يظل بمعزل عنها ؟

يظهر من مجمل الحياة العلمية والسياسية في صنعاء اليمن ، وأهم ساداتها وقضاتها ، أنهم أي جماعة القضاة العرب القحطانيين كانوا يعيشون الدونية تجاه جماعة الأشراف العلويين ، ورجالات العلم فيهم ، كما يفيد العمري لم يسلموا من أذى المتعصبين والمنافقين باسم الدين ، وهم على حد تعبيره من الرافضة الذين بصنعاء المخالفين لمذهب آل البيت ، فجالوا وصالوا ، وتعصبوا وتحزبوا ضد الشوكاني . ويصور لنا هذا القول أن القاضي ظل رابط الجأش " متمسكاً بموقفه يناقش ويجادل مفنداً التلفيقات والأباطيل ، كان في الواقع يهمه موقف رجلين : أولهما حاكم اليمن إمام هذه الفترة المنصور علي

---

(٥٩) في استمرارية الماضي والحاضر ، وإعادة إنتاج مقولات ثقافية وسياسية لفقه السلطة ومعرفتها ، نحيل القارئ لعمل العمري : الإمام الشوكاني ، سبق ذكره ، ص ٨٩ - ٩٠ .

الذي لم يكن له أي علاقة أو معرفة شخصية بالشوكاني العالم المجتهد العاكف على التدريس في جامع صنعاء الكبير ، والآخر يتمثل في شخص أي عالم يعرف الشوكاني ويعلم صحة ما أورده وحق ما دلل به .. " .(٦٠) بإمكاننا أن نزعم أن شيخ الإسلام ظل طوال حياته العلمية بمعزل عن السلطان ، إذا ما أخذنا قول العمري على علاته. أما أن نذهب إلى القول بأنه لم تكن تربطه ( أي علاقة أو معرفة شخصية ) بإمام الزمان المنصور بالله علي، فهذا أمر غير وارد في ذهن من يقرأ فصلاً واحداً من فصول سير وتراجم البدر الطالع .

وإعمالاً لكل ذلك ، فإن لجوءنا لقراءات معاصرة لعصر الشوكاني ، قد تساعدنا على بحث الإشكالية المثارة في سياق بحثنا، حول " الظاهرة الشوكانية " في اليمن المعاصر. ولعل مقالة المقالح المتمعنة في حياة شيخ الإسلام وعصره ، تمثل محاولة حثيثة للعودة بنا إلى ماضي معتزلة اليمن ( أهل العدل والتوحيد ) ، بهدف رصد مظاهر الصراع بين تباري القحطانية والعدنانية واستمراريته في الوقت الراهن . كما تجسد ذلك في عنوانها البارز : " المثقف والسلطة النموذج اليمني " ، التي يخلط فيها الكاتب خلطاً عجيباً بين سيرة الإمام الشوكاني من جهة ، وسيرة كلاً من القاضي محمد محمود الزبيري ( ت ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م ) صاحب مشروع حزب الله في اليمن من جهة ثانية ، وسيرة القاضي الحجة عبد الرحمن بن يحيى الإرياني (ت١٤١٩هـ / ١٩٩٨م ) صاحب صيغة المجلس الجمهوري من جهة أُخرى . حيث تجشم الكاتب مهمة تسويق مشروعية فقه الفقيه المحتسب في زمن غيبة الإمام الفاضل والمفضول في الثلث الأخير من القرن العشرين ، لم تكن هي عينها تماثل تجربة هذين العالمين بأي حال من الأحوال .(٦١)

ومع ذلك ، انتعشت القحطانية كرد فعل على العدنانية إبان الحرب الأهلية في اليمن بين المعسكرين – الجمهوري والملكي . وقد ادلى عدد من الكتاب والشعراء المحدثين

(٦٠) المصدر نفسه ، ص ١٠٠ .

(٦١) لا يشترط في المحتسب أن يكون علوياً فاطمياً كما هو الحال في منصب الإمام . انظر دراسة يحيى بن حسين النونو : نظام الحسبة عند الزيدية ، ص ١٠٩ .

بدلوهم في هذه المسألة – الإمامة والسياسة ، أو بتعبير آخر أزمة الفكر الزيدي المعاصر ولاسيما بعد تقويض الأُسس الثلاثة للمذهب الزيدي الهادوي : الوراثة والدعوة والخروج.[٦٢] وكان صاحب مقالة قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة ، قد أفتى بدوره " أن نظام الإمامة انتهى بنهاية قواه الاجتماعية ، وأن ثورة إيران الإسلامية التي أسهم فيها بالنصيب الأكبر ثوار مسلمون إماميون قد رفضوا أن يكون رئيس الجمهورية إماماً ، واختاروا عن طريق الانتخاب رئيساً للجمهورية ، ولم يكن ذلك الاختيار ليتناقض مع شريعة الإسلام " .[٦٣]

لقد اعتمد الكاتب على بعض الأفكار والآراء الجاهزة وثيقة الصلة بظاهرة ولاية الفقيه (الإمام آية الله الموسوي الخميني قده ) في جمهورية إيران الإسلامية ، فاسقطها إسقاطاً على تجربة وصاية الفقيه المحتسب ( شيخ الإسلام محمد الشوكاني عله ) في وسط عهد الدولة القاسمية . علماً بأن الهوة سحيقة بين التجربتين الإيرانية واليمنية من جهة ، والبون شاسع بين المذهبين – الجعفري الاثنا عشري المعروف بغلو أتباعه بالمقارنة لاتباع المذهب الزيدي الذين هم أقرب المذاهب الشيعية إلى السنة من جهة ثانية . ومن جهة ثالثة ، معلوماً لدينا أن رئيس جمهورية إيران الإسلامية ( الإمام الخميني قده ) كان من أشد المتحمسين لمبدأ ولاية الفقيه في عصر الغيبة . على عكس الحال ، سواء مع شيخ الإسلام الشوكاني ، أو مع الفقيه المحتسب – القاضي الحجة عبد الرحمن الإرياني ، اللذان كانا أقل حماساً بل ومعارضة للنظام الجمهوري الوليد في صنعاء .[٦٤] فالإمام الخميني –

---

(٦٢) يفسر عبد الله الحبشي هذه الظاهرة بأنها آفة من الآفات المستشرية في الحياة السياسية في اليمن المعاصر . الحبشي : "ظاهرة الدوامغ " . للتحقق من صحة روايته راجع مقالة : أحمد بن محمد الشامي : نفحات ولفحات من اليمن ، ص ٢٦٨ وما تليها ، حيث يستهدف صاحبها أضعف حلقة في السلسلة ( الشاعر عبد الودود سيف ) ، وكان من الأحرى الولوج إلى الموضوع مباشرة الباذة مطهر بن علي الإرياني : المجد والألم ، ص ٤٧ .

(٦٣) المقالح : قراءة في فكر الزيدية ، سبق ذكره ، ص ٣٤ .

(٦٤) انظر مداخلات المفكر العربي أمين هويري حول هذه المسألة في بحثه إيران من الداخل ، ص ١٦٥ ، وأحمد يوسف أحمد : الدور المصري في اليمن ، سبق ذكره ، ص ٢٩٩ .

كما تذكر المصارد - دخل معترك السياسة من باب الفقه والفتيا ، على عكس الزعيمين ( المشير عبد الله السلال والقاضي عبد الرحمن الإرياني ) ، اللذين وصلا إلى سدة الحكم والسلطة على ظهر عربة مدرعة .[٦٥]

أولى باحثون معاصرون عنايتهم الخاصة بدراسة تجربة الشوكاني ، بهدف ترسيخ فكرة في أذهان الناس مفادها أن قبول القاضي شغل ذلك المنصب ، لم يكن إنقاذاً للسلالة الحاكمة من الهلاك في براثن السلطة وعملية الخروج المتكررة فحسب ، بل وإنقاذاً لليمن من السقوط في الهاوية . وهو حكم كان له ما يبرره تماماً ، بالنسبة إلى أولئك الذين نظروا إلى الصراع السياسي والثقافي داخل العاصمة صنعاء من وجهة نظر معاصرة .[٦٦] والباحث المتمعن في سيرة شيخ الإسلام ، يمكنه أن يلحظ دون جهد أن مثل هذه الأقوال المبالغة ، لا تمت بصلة لواقع الحال آنذاك . فالشوكاني لم يكن أول عالم يجمع بين وظيفة القضاء الأكبر ومشيخة الإسلام من سائر علماء اليمن ، فقد شغل هذا المنصب من قبله القاضي يحيى الشجري ، إلا أنه لم يصل للمرتبة والمكانة العلمية التي وصل إليها خلفه . والفرق بين القاضيين ( الشجري والشوكاني ) ، هو أن الأخير عرف كيف يسخر موارد الدولة لخدمة أهدافه وغاياته ، وهو يتربع على كرسي القضاء الأكبر - تحصين فكر الزيدية من صدمة التشيع المذهبي من جهة، وامتصاص صدمة التسنن الوهابي وغلو أتباعه من جهة أُخرى . ولا يعني هذا أن الأئمة من آل القاسم لم يعملوا لإبراز التكتل الشيعي في صنعاء ، بل إن نشاطهم في هذا المجال كان ثانوياً وعلى مستوى خاص يتعلق بالمحافظة

---

(٦٥) أطنب رجال الثورة اليمنية بوصف أحداث ٢٦ سبتمبر من عام ١٩٦٢، على أنها حركة انقلابية محصنة. ونعتها الفقهاء بأنها دولة اليمن الإسلامية ، رافضين صيغة جمهورية عربية يمنية . انظر وجهة نظر عبد الله جزيلان : التاريخ السري للثورة اليمنية ، ص ١٦٧ وما تليها ، وأحمد الحرومي وآخـرون : أسـرار ووثائق الثورة ، ص ١٩٨ ، ومحسن العيني: خمسون عاماً في الرمـال المتحركـة ، ص ١٣٢-١٣٣ . ويمكن الاستئناس أيضاً بدراسة صلاح سالم زرنوقة : أنماط الاستيلاء على السلطة في الدول العربيـة ، ص ٢٧٣ .

(٦٦) المقالح : قراءة في فكر الزيدية ، سبق ذكره ، ص ٢١٥ وما بعدها .

على مركز الإمامة؛ وبالتالي التصدي لأي شريف علوي فاطمي يهم بإعلان خروجه عن سلطتهم.

وتأمل الظروف التي تولى فيها الشوكاني منصب الوزير الأول ، وإضافة لقب شيخ الإسلام إلى اسمه ، يعين على فهم طبيعة هذا المركز السياسي، وما ينبغي أن يتوفر في متوليه . فقد كان يتولى في الواقع السلطة القضائية كلها ، ويذكر القاضي محمد إسماعيل العمراني أن " ثمة فترة من الزمن كان قضاة الدولة القاسمية يعملون ببعض اجتهادات القاضي محمد بن علي الشوكاني في آخر ولايته منصب قاضي قضاة ، أو القضاء الأكبر ، أو مشيخة الإسلام ، في عصر المهدي عبد الله بن المتوكل أحمد بن المنصور علي ، كما نص على ذلك تلميذه القاضي محمد بن علي العمراني " . (٦٧) وهكذا ارتبط ظهور منصب شيخ الإسلام مجدداً في وسط عهد الدولة القاسمية ، بعد أن كان هذا المنصب قد أصبح من صلاحيات الإمام المنتخب بعد انسحاب الأتراك العثمانيين من اليمن عام (١٠٤٥هـ/١٦٣٥م). (٦٨)

بمرور الوقت، تحول هذا المنصب ( شيخ الإسلام ) إلى مؤسسة ثابتة ، منذ أيام المنصور بالله علي ووزيره الأول القاضي الشجري . ومما له دلالته أن يترافق ثبات هذا المنصب ، مع ظهور الدعوة الوهابية السلفية ووصول جيوشها من الإخوان إلى منطقة أبي عريش في المخلاف السليماني. على إثر ذلك ، تحول منصب الإمام ضمن رقعة الخارطة السياسية الجديدة المتولدة عن الغزو المصري لقوات محمد علي باشا لتهامة اليمن واحتلال مدينة تعز عام ١٨٣٥م، إلى قوة محصورة بمدينة صنعاء . (٦٩) ومنذ هذا التاريخ فصاعداً، أصبح كل إمام من أئمة آل القاسم يدعى باسم "إمام صنعاء"، بدلاً من "إمام اليمن"، كما كان عليه الحال في عهد الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم.

(٦٧) العمراني : نظام القضاء في الإسلام ، سبق ذكره ، ص ٢٢٤ .

(٦٨) سالم : الفتح العثماني الأول لليمن ، سبق ذكره ، ص ٤٠٥ .

(٦٩) العمري : مائة عام ، سبق ذكره ، ص ١٧١ .

إن تولي مشيخة الإسلام من قبل أحد الفقهاء القحطانيين ، كان يشير إلى ما يمتلكه هذا المنصب الديني من مشروعية مستمدة من الشريعة . وإذا كـــان بإمكـــان المؤسســـة الإمامية أن تحد من نفوذ وصلاحيات شيخ الإسلام في تعيين هذا الحاكم أو عزل ذلـــك القاضي ، فإنها بالمقابل لا تستطيع تجاوزه في اختصاصاته الشرعية ، كونه يتمتـــع بمركـــز معترف به بصفته الوزير الأول بعد الخليفة ( الإمام ) . وفي صنعاء الـــيمن يبـــدو أن دور الشوكاني كان يوازي في صلاحياته واختصاصاته دور ( المحتسب ) ، وذلـــك في إطـــار تطبيق السياسة الشرعية المتعارف عليها في الفقه الزيدي ، وحصرها في " وجوب الأمـــر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأدلة هذا الوجوب من الكتاب والسنة . " [٧٠] فالحـــدود السياسية للدولة القاسمية انكمشت بشكل ملحوظ إلى حدود مدينة صنعاء وضـــواحيها ، حيث استقلت يافع وحضرموت وغيرها من نفوذ السلطة القاسمية ، وتعـــاون أشـــراف المخلاف السليماني مع الدعوة الوهابية والقوات السعودية الزاحفة على إقلـــيم عســـير، وأعلن معظم مشايخ وعقال اليمن الأسفل استقلالهم عن السلطة المركزية. [٧١] ولم تـــنج مدينة صنعاء نفسها من حصار قبائل ذو محمد وذو حسين ، مما دفع بإمـــام صـــنعاء إلى صـــرف معونات مالية لهـــم من وقتٍ لآخر لقاء تقديم ولائهم .

وفي السياق نفسه – سياق المحافظة على هيبة الدولة القاسمية ، يتصدى شيخ الإسلام لمثل هذه الظواهر السياسية والاجتماعية المخلة بمكانة المقام الشـــريف في صـــنعاء . رأى الشوكاني أن مثل هذه السياسة ، تجعل من غير الممكن قيام ســـلطة مركزيـــة قويـــة في

(٧٠) انظر الفصل الأول من الباب الثاني حول شروط الحسبة وصفات المحتسب عند زيدية اليمن في كتـــاب يحيى بن حسين النونو : نظام الحسبة عند الزيدية ، ص ٨٥ وما تليها. والجدير بالملاحظة أن الفرق بـــين المحتسب والإمام ، أن الأخير يختص بأربع مهام رئيسة وهي: إقامة صلاة الجمعة ، وجمع الزكاة لبيـــت مال المسلمين ، وتجييش الجيوش لمحاربة الظالمين ، وإقامة الحدود الشرعية . أما المحتسب فلا ولاية له إلا بإذن الإمام . انظر أيضاً كلاً من الأكوع : الزيدية نشأتها ومعتقداتها ، سبق ذكـــره ، ص ٤٩ – ٥٠، وعارف : الصلة بي الزيدية والمعتزلة، سبق ذكره ، ص ٣٣١ .

(٧١) الشوكاني : بلوغ السائل أمانيه بالتكلم في أطراف الثمانية ، ص ٧ – ٨ ، نقلاً عن كتاب عبد الغـــني قاسم : الإمام الشوكاني حياته وفكره ، سبق ذكره ، ص ٣٨٠ .

العاصمة، الأمر الذي يدعم ظاهرة متغلبي الأطراف ، ويعمل على تفاقمها بصورة يصعب السيطرة عليها ، لاسيما في حدود التماس مع الدولة السعودية . فالثابت هنا أن شيخ الإسلام أدرك أن العشائر اليمنية تلعب دوراً رئيسياً في الحياة السياسية ، مقترحاً على الدولة جواز " إعطاء بعض المستحقين بعض الصدقات ، إذا رأى في ذلك صلاحاً عائداً على الإسلام وأهله، وهكذا إذا اقتضت المصلحة تأثير غير المجاهدين". (٧٢)

في حدود ما أشرنا إليه ، يمكننا أن نخلص إلى بعض الاستنتاجات العامة حول دور شيخ الإسلام وفعاليته في إدارة شئون البلاد الداخلية والخارجية . أولى هذه الاستنتاجات، التأكيد على أن مركز شيخ الإسلام ، وما يختص به من موقع متميز داخل شبكة مراكز السلطة ، هو جزء لا يتجزأ من بنيان السلطة السياسية ، ممثلة بالمؤسسة الإمامية الواقعة تحت نفوذ وهيمنة النخبة العلوية الحاكمة ، وعلى رأسها شخص الإمام . فهذا الموقع المتميز للشوكاني ، قاده إلى الاستقواء ضد خصومه داخل صنعاء وخارجها ، مما مكنه بلورة منطق سياسي وثقافي سلطوي ، مستهلك لطاقة السلطة القاسمية في لحظة انحدارها نحو الهاوية .

## مأزق الشريعة والشرعية :

تشير الأحداث والوقائع في وسط عهد الدولة القاسمية إلى أن الفرق والمذاهب المندرجة ضمن منظومة الدعوة الزيدية، كانت تنتهج معتقداً معادياً لفقه السنة والجماعة. وكان الصراع الفكري والسياسي ، منذ القرن الثالث الهجري حتى نهاية القرن الثالث عشر الهجري ، يدور في الغالب بين الدعاة العلويين والمحتسبين الذين يتزاحمون على كرسي الإمامة ؛ وبالمثل كان الفقهاء القحطانيون بدورهم يتطلعون إلى شغل وظائف تشريعية وقضائية من خلال انخراطهم في سلك المؤسسة الدينية . لكن الشوكاني بطرحه مجدداً مسألة الإمامة واستحقاقها في (السيل الجرار) ، أو في ( قطر الولي ) ، كان يرمي إلى محو مذهب الهادي ، أو تطويعه للظروف السياسية والثقافية المستجدة في الساحة اليمنية ليصبح مذهبه هو السائد .

(٧٢) المصدر نفسه .

لقد كانت الخاصية التي تميزت بها الدعوة الشوكانية عن بقية الدعوات الإصلاحية في العالم الإسلامي ، تكمن في التضاد الفقهي الذي ارتضته لنفسها في محيط مدينة صـــنعاء، التي غدت عاصمة ثقافية وسياسية للدولة القاسمية . وكانت رسالته العلميـــة تنحصـــر في المطالبة بإحياء الكتاب والسنة ، وإعادة فتح باب الاجتهاد على مصراعيه . فقد ظل تأثير هذه الدعوة محدود الفعالية بمدينة صنعاء ، لكن قيمته وتأثيره على علماء اليمن المتحررين من ربقة التعصب المذهبي ، كان المقياس الذي يمكن العودة إليه كلما جنح علماء السلطة إلى إحياء قدر من النـــزاعات المذهبية والطائفية المقيتة. [٧٣] وتصور الشـــوكاني للفقـــه الزيدي على أنه فقه متفتح يلتقي في فروعه مع فقه السنة بجميع عناصـــره ، بمـــا قدمـــه الإمامان زيد والهادي من أفكار وتصورات عامة في أعمالهما الفقهية والكلامية . [٧٤]

تنطوي هذه الإشكالية على العديد من الدروس والعبر ، نظراً لاحتلالها مكانة مهمة في سياق تحليلنا للعلاقة الشائكة بين فقه الفقيه وفقه السلطة في وسط عهد الدولة القاسمية، جسدتها حالة الانفصام هذه كما نلمسها في تجربة شيخ الإسلام الشوكاني . فهـــي مـــن وجهة نظرنا ، تعكس حالة الالتئام والتوحد بين هجرة الفقيه واغترابه في كنف السلطان ، وذلك كمقدمة لإعادة توظيف هذه الكفاءة الفقهية والإدارية في خدمة المؤسسة الإمامية . ونظراً لاستحالة القاضي الشوكاني القحطاني الأصل والفصل التطلع إلى مركز الإمامـــة في ذلك العصر ، وظف فقه السنة – الأرضية الثقافية والسياسية لسحب الشرعية السياســـية من السلطان ، تمهيداً للانقضاض عليه عندما تحين الفرصة التاريخية المناسبة للقيام بمثل هذا الفعل الاجتماعي . [٧٥]

---

(٧٣) المقالح: قراءة في فكر الزيدية، سبق ذكره، ص١١٨.

(٧٤) أبو زهرة : الإمام زيد حياته وعصره ، سبق ذكره ، ص ١٩ .

(٧٥) يبقى التساؤل حول هذه الأدوار الثقافية والسياسية التي لعبها شيخ الإسلام الشوكاني – موضع بحـــث ومناقشة ، طالما أن باب الاجتهاد لم ينسد بعد . انظر الجانب التحليلي لموقف الشـــوكاني مـــن أئمـــة آل القاسم في كتاب غليس : التجديد في فكر الزيدية ، سبق ذكره ، ص ١٣٦ – ١٣٧ .

ولو أردنا أن نتتبع سلسلة الأحداث والوقائع داخل صنعاء وخارجها لوصلنا إلى الاستنتاج ، أو التعميم نفسه الذي وصلت إليه أشواق غليس بقولها : " إن الشوكاني قد وجد في أئمة الزيدية الذين عاصرهم ، وعمل معهم قصوراً شديداً لا يمكنهم من تولي الإمامة ، لانتفاء توفر الشروط فيهم ، ماعدا شرط النسب ، وأنه قد وجد في نفسه أو في غيره الأحق بها منهم لاكتمال الشروط في أشخاصهم ما عدا شرط النسب ، ولولا مخافة المتعصبين للمذهب الزيدي والظروف الفكرية والسياسية، والاجتماعية التي كانت سائدة آنذاك لدعا هو أو غيره لأنفسهم بالإمامة " . [٧٦] وبدوري أقول إن الشوكاني لو دعا لنفسه أو لغيره من الفقهاء العرب القحطانيين – لوجد نفسه في وضع لا يحسد عليه .

كانت دعوة إحياء الكتاب والسنة تمثل في واقع الأمر منطلقاً فكرياً تمسك به التيار الزيدي المتفتح على مذهب الجماعة ، لا يعني بأي حال من الأحوال تخلي شيخ الإسلام كلية عن مذهب العترة. خلافاً لما قام به أنصاره المتواجدين بكثافة في صنعاء الذين عمدوا إلى إحياء أكبر قدر ممكن من النزعات العرقية ، كما يذهب إلى ذلك صاحب مقالة قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة . [٧٧] فالشوكاني بحكم موقعه المتقدم في مدار السلطة ، جعلته يتمتع بحصانة علمية بل وسياسية، كونه أضحى يشغل منصب الوزير الأول (رئيس الوزراء) وقاضي قضاة الزيدية (وزير العدل ) ومشيخة الإسلام ( مفتي الدولة القاسمية ) ، مما دفعه إلى نهج سياسة مبطنة تجاه المؤسسة الإمامية ، فحملها على أن تأخذ حقوق الفقهاء العرب بعين الاعتبار ، شأنه في ذلك شأن القاضي نشوان بن سعيد الحميري (ت ٥٧٣هـ / ١١٧٧م ) بعد صولات وجولات من التمرد الفكري على تراث معتزلة اليمن – أهل العدل والتوحيد . [٧٨]

(٧٦) المصدر نفسه .

(٧٧) المقالح : قراءة في فكر ، سبق ذكره ، ص ١١٨ .

(٧٨) علي محمد زيد : تيارات معتزلة اليمن في القرن السادس الهجري ، ص ١١١.

يبحث علي محمد زيد في الخلفية التاريخية لهذا الخلاف وتجذره بشـــكل خـــاص في وسط عهد الدولة الزيدية الثانية ، بين الفقيه نشوان الحميري وإمام العصـــر أحمـــد بـــن سليمان (ت٥٦١هـــ / ١١٧١م ) ، بقوله : " في ذلك الوقت وبخاصة في مناطق وجـــود الزيدية ، نجد فئة اجتماعية من الأشراف قد تكونت وحملت الشخصيات البارزة منـــهم لقب أمير ، قد أصبحوا قادة عسكر ، أي إمام ومساعديه ، وأبرز رجال دولته . وبدأت تتكون في المكانة التالية لهم فئة محدودة من الأُسر التي تتوارث القضاء ، لكن لا يحق لهـــا وفقاً لشروط الإمامة الزيدية تولي الإمامة، وهو ما سيدفع أحدهم ( نشوان الحمـــيري ) ، على الرغم من أنه زيدي ، للتعبير عن رفضه لهذا الحصر للإمامـــة في فئـــة الأشـــراف ، وحاول الدعوة لنفسه كما سيأتي فيما بعد . " (٧٩)

أما في عهد الدولة الزيدية الثالثة ، أي عصر الشوكاني ، فقد تبدلت الأمور من حال إلى حال ، تمثل ذلك في ظهور فرقتي المخترعة والمطرفية ، وقد تعمق الخلاف بينـــهما إلى الحد الذي دفع أتباعهما تجاوز أدب الحوار في الإسلام ، ليصل الأمر إلى حـــد الاقتتـــال وسبي الذراري . (٨٠) وقد عبر أحمد صبحي عن عمق الخلاف في الرأي وتجذره بظهـــور تيارين متصارعين : الأول ، "التيار الملتزم بالمذهب الزيدي كما حدد صياغته المنصور بالله القاسم بن محمد وهو تيار تؤازره الدولة وتسانده [ القبيلة ] بكل ثقلها ، إذ كان الحكـــم للأُسرة القاسمية . أما في الفقه فالتزام بالمذهب الهادوي إلى حد ترجيحه في كل المســـائل الفقهية على آراء الإمام زيد . " (٨١)

أما التيار الثاني المعروف اصطلاحاً بالتيار المتفتح على المذاهب الأُخرى وبخاصة أهل السنة والجماعة ، الذي يؤثر أصحابه " الحديث والفقه على الجدل والكلام . وما كانـــت

(٧٩) زيد : تيارات معتزلة اليمن ، سبق ذكره ، ص ٨٨ .

(٨٠) عبد الغني محمود عبد العاطي : المطرفية في اليمن بين العلم والسياسة ، ص ١٣٢ .

(٨١) صبحي : في علم الكلام ، سبق ذكره ، ص ٣٩٧ .

الدولة لترضى عن مثل هذا التيار ... لكونه يشكل خطراً يهدد الكيان الزيدي ، حتى وإن كان التفتح من سمات المذهب ." [٨٢] وهكذا أخذت المسافة بين التيارين تتسع إلى الحد الذي أضحت فيه الهوة عميقة غير قابلة للجبر ، فكانت القطيعة عن تراث معتزلة اليمن – الكف عن الخوض في مباحث علم الكلام ، باعتبار " تلك المقالات – من وجهة نظر الشوكاني – خزعبلات " . [٨٣] على عكس الموقف الملتزم للفقيه نشوان الحميري ، الذي ظل وفياً لمقالة المعتزلة القائلة بقرشية الخلافة دون تخصيص ، كما أفصح عن ذلك نثراً وشعراً. فالعقد والشورى هي طريق الإمامة [٨٤]، ولكنه على حد قول شوقي ضيف ، لم يلبث أن وصم جبينه وصمة لا تمح بالأبيات التالية :

موتى قريش فكلُّ حيٍّ ميتٌ ... للموت منا كل حي يولدُ
قلتم لكم إرث النبوة دوننا ... أزعمتم أن النبوة سَرمدُ
منكم نبي قد مضى لسبيلهِ ... قدْماً فهل منكم نبيٌّ يُعبدُ [٨٥]

---

(٨٢) المصدر نفسه ، ص ٣٩٨ .

(٨٣) الشوكاني : أدب الطلب ، سبق ذكره ، ص ١٩٩ .

(٨٤) أحمد عبد الله عارف : الصلة بين الزيدية والمعتزلة ، ص ٣١٩ .

(٨٥) انظر قصيدة الحميري في كتاب شوقي ضيف : عصر الدول والإمارات ، ج ٥ ، ص ١٤٠ ، وهي في مضمونها شديدة الشبه بقصيدة الداعي علي بن الفضل الخنفري صاحب المذيخرة ، وفيها تجديف في شرعة الإسلام ، ونبوة الحبيب المصطفى محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، نورد هنا بعضاً من أبياتها لتوضيح مغزى الصراع الفكري وتداعياته السياسية الخطيرة في الساحة اليمنية قديماً وحديثاً :

خذي الدف ، يا هذه ! والعبي ... وغني هزاريك ، ثم اطربي
تولى نبي بني هاشم ... وهذا نبيُّ بني يعرب
لكل نبي مضى شرعه ... وهذي شرائع هذا النبي
فقد حطَّ عنَّا فروض الصلاة ... وحط الصيام ، ولم يتعب

انظر نص القصيدة في كتاب حسين بن فيض الله الهمداني : الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن ، ص ٤٢.

كانت ردة فعل فقه الفقيه تجاه فقه السلطة بما يمثله من غلو مذهبي إلى حد تقـــديس الأئمة، وتقديم نصوصهم على أئمة المذاهب الأربعة ، الأمر الذي دفـــع بالشـــوكاني إلى تأسيس حركة فقهية داخل صنعاء مناهضة لمذهب العترة . وقد لجأ شيخ الإسلام وأنصاره إلى أسلوب التكوين والتوعية والإرشاد لجيل جديد من طلبة العلم ، علـــى حـــب علـــم الحديث وفقه السنة . فكانت أعماله الرئيسة بمثابة دليل نظري لمن أراد اتبـــاع مذهبـــه ، الذي جرى عرضه وتنصيصه وفقاً لما جاء في باكورة إنتاجه الفكري : إرشاد الغـــبي إلى مذهب أهل البيت في صحب النبي (فقه) تلى ذلك ، صدور العديد من الأبحاث والمقالات المتنوعة الأغراض والمقاصد ، نخص بالذكره منها : السيل الجرار المتدفق علـــى حـــدائق الأزهار ( فقه ) ، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ( أصول فقه ) وقطـــر الولي على حديث الولي (تصوف) ، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخبار ( حديث ) ، والفرائد المجموعة في الاحاديث الموضوعة ( حديث ) ، وفتح القدير بـــين فـــني الروايـــة والدراية من التفسير ( تفسير ) .

وعليه ، فقد أقحم فقه المقاصد ، جنباً إلى جنب مع علم الحديث والتفســـير وعلـــم السياسة، حيث لم تعد صلاحياته مقصورة على القضاء والفتيا ، بل امتـــدت إلى فضـــاء أوسع – الحسبة التي مهدت الطريق لظهور ولاية الفقيه المحتسب في العهد الجمهـــوري . ومع التيار المتجذر في صنعاء اليمن ، سوف يخرج علينا الشوكاني برسائل أُخرى : العقد الثمين في إثبات وصاية أمير المؤمنين ، وإرشاد الأعيان إلى تصحيح ما في عقد الجمـــان . وهذا الخطاب الديني كان يؤسس منحى فقهي مستقل عن فقه السلطة القاسمية ، أفصـــح عنه الشوكاني في كتاب السيل الجرار ، الذي اكتسح من خلال مناقشته المستفيضة لمسألة الإمامة واستحقاقها ، ليطيح بكل ذلك المعمار، الذي عكف الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى في موسوعته الفقهية الموسومة بـــ البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار ، بما في ذلك كتاب الأزهار في فقه الأئمة الأطهار .

ومع اشتداد عود الدعوة الشوكانية داخل صنعاء ومحيطها القبلي ، أفصح منتســـبو التيار القحطاني عن طموحهم السياسي بإغارهم علـــى مفاصـــل الســـلطتين القضـــائية

والتشريعية ، تمهيداً للوثوب إلى مركز الإمامة ( الرئاسة ) . وسوف يتأكد بمرور الوقت أن ما أرساه فقه الفقيه من مناقشة فكرية حول ولاية الله والطريق إليها في كتاب ( قطر الولي على حديث الولي أو الطريق إلى ولاية الله ) ، تبلورت بشكل أفضل بعد مضي قرن ونصف قرن من الزمان على رحيل شيخ الإسلام . كتب القاضي الحجة عبد الرحمن بن يحيى الإرياني ( ت ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م ) في هذا المعنى عبارات تنظيرية تبشر بقرب مولد وصاية الفقيه المحتسب في بلاد اليمن الأعلى ، جاء فيها : " والأسباب التي جعلتني أقتنع بوجاهة ذلك الرأي هو ما كنت أعرفه مما لا تزال الأيام تزيدنا به معرفة من تمسك القسم الأعلى عامتهم وخاصتهم إلا النذر القليل من المتنورين بالخلافة الهاشمية واعتقادهم الجازم أنه لا يجوز أن يتولى الحكم غير سيد علوي فاطمي ، والعمل على إقناعهم يحتاج إلى مدة طويلة وظروف ملائمة فيها كثير من الحرية . "[٨٦]

نحن إذاً أمام خطاب ديني - مغرق في عنصريته قديم في مضمونه - يؤسس صاحبه لأنصار نظرية وصاية الفقيه المحتسب من منتسبي الدعوة الشوكانية أُطر سياسية تتيح التحرك للتيار القحطاني ، وفق استراتيجية : " حطم صنماً [ إماماً ] ، وانصب صنماً [إماماً آخر] في نفس الوقت " .[٨٧] ومثل هذا الطرح ، الذي جاء على لسان واحد من فقهاء الزيدية المناهضين لنظرية تثبيت الإمامة في آل البيت ، جعلت القاضي الإرياني يعترف لأصحابه القابعين وراء أسوار حجة أن مسألة الإمامة ( الرئاسة ) أصل من أصول الدين ، لكنها لم تعد ذات قيمة بالنسبة له ، نظراً لحصرها في السبطين . ومثل هذا القول: " الأئمة من قريش " ، يشكل في حد ذاته انعطافًا مثيراً للدهشة حيال مسألة الإمامة واستحقاقها .

(٨٦) للتعمق في فهم مغزى هذه النظرية نحيل القارئ لكتاب محمد أحمد نعمان : من وراء الأسوار ، ص ٣٤ وما تليها .

(٨٧) المصدر نفسه .

إن مقالتي شيخ الإسلام محمد الشوكاني والقاضي الحجة عبد الرحمن الإريـــاني ، في نقد نظرية الإمام الهادي في الرئاسة واستحقاقها ، تمثلان محاولة فقهيـــة جـــادة وجريئـــة لإثبات تهافت مقولة تثبيت الإمامة في آل البيت . (٨٨) وصعوبة نظريتهما التأصيلية لفقـــه الإمام زيد بن علي رضي الله عنه ، تكمن في أن ظروف التعبير عنها في عهـــد الخلافـــة القاسمية ، أن قطاعًا مهمًا من سكان بلاد اليمن الأعلى لم يكونوا مهيئين لتقبـــل نظريـــة وصاية الفقيه المحتسب . ومع ذلك انتعشت فكرة إحيائها ، بعد أن تأكد لهما أن الدولـــة القاسمية في طريقها إلى الاضمحلال والزوال ، عندما أعلنت الأطراف في كلٍّ مـــن بـــلاد اليمن الأسفل والمشرق ( يافع وعدن وحضرموت ) استقلالها عن الســـلطة المركزيـــة في صنعاء . (٨٩)

ولتحقيق " الذات اليمنية " ، طبقاً لنظرية وصاية الفقيه المحتسب في زمـــن حضـــور الإمام الفاضل وغيبة الإمام المفضول ، تحرك الشوكانيون القحطـــانيون علـــى مســـتوى الساحة اليمنية لإثبات وجودهم كقوة سياسية واجتماعية كرست نفسها لتثبيـــت مبـــدأ قرشية الخلافة . وكان الهدف من وراء ذلك التحرك - الإعلان عـــن قيـــام الحكومـــة الدستورية في عدن قبل قيامها بشهر في يناير عام ١٩٤٨م وليد تدخلات خارجية ، صاغ الإنجليز حروفها الأولى حينما دفعوا بعناصر المعارضة المنضوية تحت مظلة الجمعية اليمنيـــة الكبرى إلى تنفيذ تلك الخطة الانقلابية ، التي استهدفت رأس النظـــام ( الإمـــام يحـــيى ) ووزيره الأول ( القاضي عبد الله العمري ) . (٩٠) إزاء ذلك، اندفعت المرجعية الدينيـــة في صنعاء ، ممثلة بشخص السيد عبد الله الوزير مستشار الإمام يحيى ، والسيد حسين الكبسي مندوب اليمن الدائم في جامعة الدول العربية إلى تبني فكرة (الميثاق الـــوطني المقـــدس) ،

(٨٨) الشماحي : اليمن ، سبق ذكره ، ص ١٠٠ .

(٨٩) نجيب سعيد أبو عز الدين : الإمارات اليمنية الجنوبية ، ص ٤١ .

(٩٠) راجع مقالة الباحث البريطاني المتجنس بالجنسيتين الأمريكية والإسرائيلية لي دوجلاس ، الموسومة :
Leigh Douglas. " The Free Yemeni Movement" : 1935-62 .
في كتاب : B.R. Bridham. Ed., Contemporary Yemen, p 40-41.

خوفاً من أن يقوم بهذا الأمر الفقهاء القحطانيون المنخرطون في حزب الأحرار اليمني ، فيسحب البساط من تحت أقدامهم ، ولاسيما بعد انضمام سيف الحق إبراهيم بن الإمام يحيى إلى صف المعارضة ، التي عينته بدورها رئيساً فخرياً للحزب والجمعية في محرم ١٣٦٥هـ / ديسمبر ١٩٤٦م .[٩١]

كان العلماء ، تحديداً أولئك القضاة القحطانيون ، وفي مقدمتهم : آل الشوكاني ، وآل الأكوع ، وآل العمري ، وآل الإرياني ، وآل العرشي ، الذين أحرزوا مواقع متقدمة في الجهاز القضائي هم الذين يفصلون في المنازعات والخلافات اليومية التي تحصل بين الناس من جهة ، ومن جهة ثانية يفصلون أيضاً في النزاعات التي تحصل بين الأئمة الحكام من السادة الهاشميين المتنافسين أنفسهم على دست الإمامة . لكن عمداء هذه الأُسر لم يتجرؤوا على الإفصاح بما تجيش به صدورهم من طموحات سياسية ، واقتصر دورهم على دور الوسيط السياسي بين الحكام والرعية ؛ وبالتالي لم تستقم لهم الأمور طويلاً في المناصب التشريعية والقضائية التي احتلوها، كما استقام أمر الإمامة لبقية الأُسر العدنانية المتنفذة مثل : آل شرف الدين ، وآل القاسم ، وآل إسحاق ، وآل المنصور ، الذين فرضوا نفوذهم السياسي على أنحاء متفرقة من بلاد اليمن الأعلى واليمن الأسفل .[٩٢] واستمروا حكاماً فعليين للبلاد حتى أفضت السلطة السياسية دون منازع إلى آل حميد الدين، ممثلة بشخص الإمام المنصور محمد بن يحيى حميد الدين عام ١٣٠٧هـ/ ١٨٩٠م.[٩٣]

وكانت هذه الثنائية – الدينية والسياسية – هي أحد أبرز جوانب أزمة ثنائية حادة بين فقه السلطة وفقه الفقيه ، ظلت قائمة طيلة القرنين الثالث والرابع عشر الهجريين /

(٩١) انظر الرسالة ( البيان ) الصادر باسم حزب الأحرار التي قام بصياغتها القاضي محمد الزبيري والشيخ أحمد نعمان بعلم ومعرفة المحامي محمد علي لقمان والداعي الإسماعيلي خير الدين علم الدين في بحثنا اليمن المعاصر من القبيلة إلى الدولة، ص ١٦٤ وما تليها .

(٩٢) زبارة : نشر العرف ، سبق ذكره ، ص ٦١٦ .

(٩٣) فاروق عثمان أباظة : الحكم العثماني في اليمن ١٨٧٢ – ١٩١٨، ص ١٤٣ – ١٤٤.

التاسع عشر والعشرين الميلاديين ، دون حسم لصالح أحد أطراف النـــزاع. إذ كان دعاة الإصلاح الديني والسياسي ، وجلهم من أهل الحل والعقد ( السادة والقضاة ) يلجئون إلى تسويغ الإصلاح بالفتوى ؛ وكانت الطبقة الحاكمة تلجأ بدورها إلى إدانة عناصـــر هـــذا الاتجاه واعتبارهم خارجين عن طاعة الإمام . ولما صرفت الشوكانية اهتمامها إلى تفحص عناصر الانتماء الديني ذات الصلة الوثيقة بالعبادات والمعاملات، أبدى أصـــحابها حماســـاً منقطع النظير إلى إحياء تراث الزيدية، لاسيما مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكـــر . على أن هذا كله لا يعني أن الدعوة الشوكانية نشأت وانتشرت مبادئها في فراغ سياســـي وثقافي . فالمذهب الهادوي كان هو المذهب السائد سياسياً وثقافياً في بلاد اليمن الأعلى ، باعتباره المذهب الرسمي للدولة . وتأثيره يبدو واضحاً على مسار ومسلكية التيار الزيـــدي المتفتح على أهل السنة حتى الزمن الحاضر.

وإذا كانت الإشكالية في الفكر العربي الإسلامي تكمن في تبعية الفقيه ( المثقـــف ) للسلطان ( الرئيس ) ، فإن المأزق الحقيقي في الـــدعوة الشـــوكانية – هـــو مناهضـــتها للمؤسسة الإمامية بدعوى إصلاحها من الداخل ، وذلك عن طريق المطالبة بإحياء الكتاب والسنة المعمول بهما أساساً ، وإعادة فتح باب الاجتهاد الذي لم ينسد كلية في الـــيمن . ويحتل فقه السنة وفقه الشيعة – إذا صح لنا استخدام هذا المصطلح – حيزاً واسعاً في هذا الصراع السياسي والثقافي بين تياري القحطانية والعدنانية ، الذي نعايشه في الحياة الثقافية والسياسية في اليمن المعاصر بأشكال متعددة . وخير تعبير على استمرارية هذا الصراع هو ظاهرة " الدوامغ الشعرية " التي تعج بها كتب السير والأدب والتاريخ . [(٩٤)]

(٩٤) ما يزال الصراع قائماً بين التيارين بغير حل في اليمن المعاصر ، وما زالت المؤثرات الثقافيـــة للمؤسســـة الإمامية قائمة ، وتتمثل في عملية البحث عن إمكانية قيام مشروع دولة اليمن الإسلامية تحـــت مظلـــة النظام الجمهوري ، محتفظة بكل ما فيها من تناقضات فكرية وسياسية . ويظل المذهب الرسمي للدولـــة هو المذهب الزيدي الهادوي . انظـــر عبده : الطائفية في اليمـــن ، سبق ذكره ، ص ٤٢ ، والحبشي : " الدوامغ في التراث اليمني " ، سبق ذكره ، ص ٦٧، وأحمد الشامي : نفحات ولفحات من الـــيمن ، ص ١٥٦ وما بعدها .

إن الدور الذي اضطلع به شيخ الإسلام ( المحتسب ) في وسط عهد الدولة القاسمية هو دور فقهي وسياسي مزدوج في ثنايا مؤسسات الجهاز الديني ومراتبه الثقافية والاجتماعية المختلفة، بحيث أصبح أسيراً لتوازناتها الدقيقة ، وسياق تحولاتها الفقهية . فمن جهة تعمقت القطيعة بين قاضي قضاة الزيدية وفقهاء الشافعية وشيوخ الطرق الصوفية، الذين أظهروا معارضة متزايدة للسلطة المركزية ممثلة بشيخ الإسلام وإمام صنعاء. وبدلاً من أن يلعب القاضي الشوكاني دور الوسيط في عملية التقريب المذهبي بين فقه السنة وفقه الشيعة، نجده أبعد ما يكون عن القيام بهذا الدور ، وفي كونه يستمد ثقله السياسي من إمام صنعاء العدو التقليدي لشيوخ الطرق الصوفية .[٩٥] فالسلطة القضائية الحاكمة ، ممثلة بشخص قاضي القضاة ما كانت لتنهض بأدوار ثقافية واجتماعية مختلفة تغطي شتى جوانب الحياة السياسية، لاسيما في مجال إصدار الفتاوى المهمة المتعلقة بالمجتمع السياسي .

والواقع أن رصيد الدعوة الشوكانية الفقهي والسياسي في الفترتين (المملكة المتوكلية والجمهورية اليمنية ) ، يعود في معظمه إلى الموروث الثقافي لتراث معتزلة اليمن ، حتى في بعض النواحي الأقل إيجابية . فالشوكانية – في حد ذاتها – لم تلهم تلاميذها زاداً ثقافياً ذا قيمة يساعدهم على طرح فكرة الإصلاح الديني والاجتماعي في قالب جديد يتناسب مع مستوى التحديات الداخلية والخارجية ، نستثني من ذلك تجربة جيل الحكمة اليمانية (١٣٥٨-١٣٦٠هـ/ ١٩٣٩-١٩٤١م) ، الذي لم تتهيأ له الظروف التاريخية المناسبة للقيام بالدور المنشود على أكمل وجه. فقد بقي معظم عناصر هذا الجيل ، الذي عايش تجربتي ( الحركة الدستورية والميثاق الوطني المقدس لثورة ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م ) أسرى نصوص فقهية جامدة ، بل وتيارات سياسية وأدبية وافدة دون تجديد أو اجتهاد يستحق الذكر .

وفي مواجهة هذه المعضلة – أزمة الفكر الزيدي – ، تتكشف أمامنا نقطة الضعف في الدعوة الشوكانية التي عجزت مدرستها العلمية في صنعاء والشمسية في ذمار ، عن

(٩٥) الحبشي : الصوفية والفقهاء في اليمن ، سبق ذكره ، ص ٥٩-٦٠ .

تخريج علماء مجتهدين — قادرين على مواجهة الأزمة المتفاقمة للشريعة ( القضاء والفتيا ) ، بل والشرعية السياسية ( الخروج والإمامة ) ، أي مبدأ التداول السلمي للسلطة . وكمـــا خسر تيار العدنانية المتحصن في صنعاء معركته مع الأُسرة المالكة ( بيت حميـــد الـــدين ) كذلك خسر تيار القحطانية رهانه على الدستور مع الإنجليز من جهة ، وتنظيم الإخـــوان المسلمين ممثلاً بشخص الفضيل الورتلاني مندوب الشيخ حسن البنا في اليمن . وإدراكـــاً منهم لحقيقة أن الاستبداد والأنانية التي وصف بها الإمام في ديباجة الدستور الميثاق الوطني المقدس ، يمكن التخفيف من حدهما فيما لو أشرف أهل الحل والعقد على توليف حكومة دستورية ومجلس شورى .[٩٦] هذا على مستوى القمة ، أما على مستوى القاعدة ، فقد كانت قطاعات واسعة من الشعب ( غالبية القبائل ومشايخ بلاد اليمن الأعلى ) يجهلـــون تماماً معنى الدستور ، بل ومفهوم الوحدة الوطنية ومغزى النظام الجمهوري. ومثلما مثلت مدن وأرياف الهضبة الشمالية ( حاشد وبكيل ) مناطق فشل ذريع للحكومة الدســـتورية بزعامة الإمام الهادي عبد الله الوزير ، مثلت أيضاً مصدر رفض ومقاومة مسلحة لنظـــام الجمهورية العربية اليمنية برئاسة المشير عبد الله السلال .[٩٧]

وفي كلتا التجربتين – الدستورية والجمهورية – كانت المرجعيتان الدينية والقبليـــة ، أو ممن يعرفون أنفسهم بأهل الحل والعقد أكثر الزعامات حماساً لإلغـــاء نظريـــة تثبيـــت الإمامة في السبطين . وكانت الأطر التي رسمتها هذه النظرية – تثبيت الإمامة في آل البيت – قد مهدت الطريق لقيام الحركة الدستورية ، لتفسح المجال أمام الطامحين في الخلافـــة . فالفقهاء القحطانيون كانوا مع الدستور لأنه ضد الاستبداد ، لأن الدستور يمثـــل رؤيـــة بصيص نور يمهد الطريق لظهور الفقيه المحتسب ، ولو استدعى الأمر الخروج على كـــل الثوابت المحددة في كتاب التاج المذهب في أحكام المذهب ، بل وأهداف الثورة اليمنيـــة

---

(٩٦) الشماحي : اليمن ، سبق ذكره ، ص ٢١٠ .

(٩٧) كانت المعارضة الدينية والقبلية على حد سواء حجرة عثرة في طريق التغيير السياسي ، باعتبار أن الميثاق الوطني بدعة والدستور المؤقت خروج عن الأعراف والتقاليد ، أي الخصوصية اليمنية ، جرى مناقشـــة هذه النقطة بتوسع في بحثنا الآخر: محمد الزبيري ومشروع حزب الله ، ص ٢٣٨-٢٣٩ .

الستة . (٩٨) وأهم من هذا كله ، بحسب أقوال ، أو بالأحرى مداخلة عبد الرحمن الإرياني في تلك الندوة العلمية والمناقشات المتفجرة بين جدران سجن نافع بمدينة حجة ، يدلي القاضي الحجة ، مجدداً برأيه في هذه المسألة ، حيث يقول : " إن الأمة فقدت عزتها وكرامتها ، وألفت العبودية وأصبح اليمني لا يشعر بذاتيته ، ولا يخطر على باله أنه من الممكن أن يقوم إمام من غير الأسر العلوية ، ويعتقد أن محله الطبيعي هو أن يكون محكوماً". (٩٩)

إن مقاربة دقيقة لوقائع الأحداث في يمن الدولة القاسمية ، ونظرات فاحصة في مسلكية منتسبي التيار القحطاني المعارض لنظام المملكة المتوكلية من داخلها وخارجها ، دفعت بعدد منهم النزوح من صنعاء إلى تعز ، ومن ثم إلى عدن والقاهرة ، طالبين من إدارة الاحتلال البريطاني حق اللجوء السياسي . (١٠٠) وبما أن الانجليز كانوا قد تعاطفوا مع مطالب أعضاء الجمعية اليمانية الكبرى المصرة على ضرورة الإطاحة بحكومة الإمام يحيى، الذي كان يتطلع إلى تخليص عدن والنواحي التسع من نير الاحتلال ، والمتطلع أيضاً إلى إحياء مشروع الخلافة الهاشمية بعد سقوط الشريف حسين ، سرعان ما ادركوا طموح إمام اليمن ، فانطلقوا بالتعاون مع المعارضة لتقويض سلطته الدينية برفعهم شعار الدستور هذه المرة عوضاً عن الشعار السابق – إعادة فتح باب الاجتهاد !

والحق يقال إن عددًا من علماء ومشايخ اليمن الأحرار ( زيد الموشكي وأحمد الشامي ومطيع دماج)، الذين أدركوا بدورهم حجم المؤامرة ، قرروا العودة إلى مملكة الإمام يحيى، "مفضلين كلاب بيت حميد الدين تنهش أجسادهم عوضاً عن دراهم الإنجليز " . (١٠١)

---

(٩٨) المصدر نفسه ، ص ٢٥١ وما تليها .

(٩٩) انظر مساهمة القاضي الإرياني في تلك المناقشة السياسية حول مستقبل اليمن في كتاب نعمان : من وراء الأسوار ، سبق ذكره ، ص ٣٣ .

(١٠٠) بهذا الخصوص نحيل القارئ إلى ملفاتهم المودعة في الأرشيف الوطني الأمريكي ولاسيما تقارير القناصل الأمريكان المقيمين في عدن وجدة والقاهرة . على سبيل المثال لا الحصر انظر :
Amercian National Archives. Despatch no. (81), dated May 15th , 1945.

(١٠١) من إجابات القاضي عبد الرحمن الإرياني ، حررت في دمشق بتاريخ ٢٩ اكتوبر .

وكان الشهيد الموشكي رحمه الله ، على حد قول الإرياني " ممن تنبهوا لهذه المسألة الخطيرة أن الانقليز [الانجليز] في عدن حاولوا ممارسة ضغوطهم على الحكومة اليمنية ، ولم تكـــن لديهم بوادر إقامة حكومة دستورية في البلاد مماثلة لما في بريطانيا . والنتائج كانت مختلفة بسبب اختلاف طبائع الاستبداد المتأصلة في نفسية حاكم عدن ومن والاه مـــن الشـــيوخ والسلاطين والأمراء في النواحي التسع وعلماء اليمن سواء أكانوا شافعية أم زيدية . وعقد العزم على العودة إلى المقام الشريف بمدينة تعز غير مكترثاً بالعواقب الوخيمة " . (١٠٢)

حتى لا يساء فهم ما تقدم من تداعيات سياسية في أواخر عهد الدولـــة القاسميـــة ، نخلص إلى القول إن الفقهاء المؤصلين للدعوة الشوكانية والمتحمسين لإحيـــاء النـــزعة القحطانية في مواجهة تيار العدنانية ، لم يستوعبوا درس الحركة الدســتورية والمشـــاريع الاستعمارية في الشرق العربي ، وبوجه خاص في إقليم شبه الجزيرة العربيـــة . وإذا كـــان المستنيرون منهم - أذكياء الشعب- قد اختاروا خط النظام الجمهوري ، بغض النظر عن القوى الإقليمية والدولية الداعمة له ، كون هذا النظام الجديد يؤمن لهم بعض الشيء من الحرية ، في ظل غياب الشريعة والشرعية بالنسبة لهم وللرعية . وقد تمكن هؤلاء بفضـــل الدور المصري الداعم للثورة اليمنية والنظام الجمهوري من حسم الصراع الذي طال أمده لمصلحة دولة القبيلة وأعرافها ، بفتح باب الاجتهاد هذه المرة على مصراعيه للشـــركات المتعددة الجنسيات ، حيث أضحت صنعاء حاضرة اليمن مناراً للأجانب .

هكذا كانت مرحلة وصاية الفقيه المحتسب ( فخامة القاضي العلامة عبد الرحمن بن يحيى الإرياني ) حبلى بالمفاجآت السارة والمحزنة في آن واحـــد . فقـــد كشـــفت تجربـــة الجمهورية العربية اليمنية أن شيخ الإسلام لم يكن يسعى إلى إحـــداث تغـــيير شـــامل في مؤسسات الدولة ، وإنما كان هدفه الأول والأخير السلطة بذاتها لذاتها . وكانت صـــيغة المجلس الجمهوري أسوأ بكثير من استبدادية الإمام يحيى وولده أحمد ، بل ونظام الســـلال العسكري الذي وصم بالدكتاتورية . (١٠٣) ويبقى تأجيل موضوع الولاية العامة (الخلافة)

---

(١٠٢) المصدر نفسه .

(١٠٣) فضل أبو غانم : القبيلة والدولة في اليمن ، ص ٣٢٨ .

موضع خلاف قائم بين تياري القحطانية والعدنانية ، الأمر الذي يطرح على الفقه السياسي الإسلامي المعاصر آفاقًا جديدة في تعيين حجم العلاقة وحيزها بين فقه الفقيه وفقه المعارضة ، خارج الإشكالية التي أثارتها وتثيرها المرجعية الدينية والقبلية في اليمن . هذا هو المأزق السياسي للنظام الجمهوري ، كما ظهر جلياً في تجربة : حزب الله (١٣٨٢-١٣٨٥هـ / ١٩٦٢-١٩٦٥م) ، وتجربة المجلس الجمهوري ( ١٣٨٧-١٣٩٤هـ / ١٩٦٧-١٩٧٤م ) ، يتضح ذلك من خلال الشعارات المرفوعة : "الحاكمية لله "، و " الذات اليمانية " ، و " الحزبية تبدأ بالتأثر وتنتهي بالعمالة " ، وأخيراً وليس بآخر " العلاج بالكي " . (١٠٤)

كانت التربة اليمنية – ولا تزال – مهيأة لحدوث تدخل خارجي في المستقبل المنظور، نظراً لفقدان البلاد والعباد مناعة الانقسامات الداخلية المتولدة عن النزعات الثلاث : السلالية والقبلية والمناطقية . ولو كان اليمن محصناً من الداخل لما تمكن الإنجليز من احتلال عدن والسعودية ومن الإطباق على عسير بعد رحيل شيخ الإسلام الشوكاني . ولو كانت الدعوة الشوكانية وربيبتها القحطانية حركة تأصيلية إصلاحية لما حدثت " الفتنة وعظمت المحنة بقيام عبد العزيز وولده سعود واستولى على الحرمين والعراق ، فخرجوا على تهامة وغلبوا الأشراف ، وخرجت القبائل على الطاعة للإمام المنصور وكثر منهم النهب والقتل وقطع الطرق ، وحوصرت صنعاء سنة ١٢٢٣هـ محاصرة شديدة ، وكاد أن يهلك أهل صنعاء ، وبلغ الطعام من الغلاء مبلغاً عظيماً. " (١٠٥)

---

(١٠٤) جرى تداول هذه العبارات الفضفاضة في معظم خطب رئيس المجلس الجمهوري القاضي عبد الرحمن الإرياني ، عقب حركة ٥ نوفمبر التصحيحية حتى نهاية ولايته يوم ١٣ يونيو من عام ١٩٧٤م . ليخرج علينا خلفه الدكتور عبد الكريم الإرياني إبان المرحلة الانتقالية الأمين العام المساعد للمؤتمر الشعبي العام بشعارات ، أكثر تأطيراً من سابقتها " ديمقراطية الباب المخلوع " . للتمييز بين الاستمرارية والانقطاع ، نحيل القارئ لمقالة شوقي رافع : مفاتيح اليمن ديمقراطية تقاتل على خطوط التماس . مجلة العربي ، العدد ٤٦٦ ( سبتمبر ١٩٩٧ ) ، ص ١٢٨ وما تليها .

(١٠٥) انظر حوليات المؤرخ عبد الواسع بن يحيى الواسعي : تاريخ اليمن المسمى فرجة الهموم والحزن في حوادث وتاريخ اليمن ، ص ٦١ ، نقلاً عن مذكرات الشوكاني لمحمود رمضان وآخرين من دونه ، سبق ذكره ، ص ١٦ .

من الواضح تماماً أن التصور القاصر للنظام السياسي في يمن الدولة القاسمية في معظم أعماله الفقهية لا يمت بصلة قرابة لمفهوم قرشية الخلافة ، بل هو يؤسس لمفهوم قديم عفى عليه الزمن ، تطرقنا له في الفصول الثلاثة الأولى من هذه الدراسة ومدخلها النظـري - إشكالية الخلافة الإسلامية . فقد كانت السلطة إبان هذه المرحلة تستفتي شيخ الإسـلام فيما يعترضها من مسائل شرعية ، وكان الفقهاء على أهبة الاستعداد للاستجابة لطلبـها وفق قناعاتهم الفكرية . ولنضرب مثلاً من جملة أمثال لتلك الفتوى المتعلقة بتاجر إفرنجـي حين حاول الاعتداء على امرأه مسلمة في بندر المخا ، فبادره أحد الفقهاء المتواجـدين في السوق بطعنة نجلاء أودت بحياته . حول القاضي محمد بن صالح ( ابن حريـوة ) تلـك الجنحة إلى حادثة سياسية ثلب فيها عرض شيخ الإسلام الشوكاني ، الذي اتهم بالجهـل والتدليس ، بل وتهاونه في الدين " . [١٠٦] ويعلق المؤرخ زبارة على ذلك ، قائلاً : " ولمـا كان سادس عشر ذي الحجة سنة ١٢٤٠هـ [ يوليو ١٨٢٥م ] طلبه المهدي عبـد الله ووبخه وحبسه ، وفي عاشر المحرم سنة ١٢٤١هـ [ اغسـطس ١٨٢٥م ] أرسـله إلى الحديدة وأمر بضرب عنقه فأنفذ المأمور فتح الأمر .. " [١٠٧]

غير أن لتراث الشوكانية قيمة من ناحيتين : ثقافية وسياسية . مـن الناحيـة الأولى ساعدت الحركة على إحياء الكتاب والسنة ، حيث نجحت في كبح ظاهرة التشيع المذهبي في مدار العصبية العدنانية إلى مدار العصبية القحطانية ، التي اتخذت من فكرة إعادة فـتح باب الاجتهاد مرتكزاً لها لنشر برامجها السياسية ، ابتداءً من البرنامج الأول مـن بـرامج شباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ( ١٣٦٠هـ/ ١٩٤١م ) ، وانتـهاءً بالميثـاق الوطني المقدس للحكومة الدستورية (١٣٦٨هـ/ ١٩٤٨م ) . [١٠٨] تلك هـي حـدود

---

(١٠٦) العمري : الإمام الشوكاني ، سبق ذكره ، ص ٢٧١ .

(١٠٧) محمد زبارة : نيل الوطر ، ج٢ ، ص ٢٧٤ وما تليها . وقارن تلك الرواية في كتاب أحمد الشـامي : نفحات ولفحات من اليمن ، ص ٤٠٤ ، الذي بدوره يتساءل : هل كان في وسع الشـوكاني وهـو قاضي القضاة ، وأكبر مستشاري المهدي عبد الله وأقرب الناس عنده أن ينقذ خصمه العالم الشاب من القتل على الأقل ؟

(١٠٨) حميد شحرة : مصرع الابتسامة سقوط مشروع الدولة الإسلامية في اليمن ، ص ١٥١ .

قراءتنا المنهجية لفقه الفقيه وفقه السلطة ، تحديداً من أبي محمد الحسن الهمداني ( لسان اليمن ) ، ونشوان الحميري ، إلى محمد بن علي الشوكاني (شيخ الإسلام ) ، وعبد الرحمن الإرياني ( رئيس المجلس الجمهوري الأسبق ) ، يرسمها خط متواصل في الفكر السياسي — عبَّر عن أحداث تاريخية كبرى وثيقة الصلة بإشكالية السلطة والحكم في اليمن الإسلامي والحديث. فأبو محمد الحسن الهمداني ، ونشوان الحميري ، دعيا إلى تقويض المؤسسة الإمامية ( الهادوية ) القائمة على قاعدة التغلب المذهبي – السلالي ، فوجدا معادلة لها في تبريرهما وتبنيهما للنظرية القحطانية كواجهة سياسية – ثقافية مضادة للنظرية العدنانية.(١٠٩)

وعلى عكس تلك الثنائية الحادة التي نادت بها الشوكانية – إعادة فتح باب الاجتهاد، وإحياء الكتاب والسنة ، فإن الاتصال بين أهل اليمن الأعلى من الزيدية والإسماعيلية ، وأهل اليمن الأسفل من الشافعية والصوفية ، لم يعط ثماره في خلق مجتمع سياسي متجانس، رغم نجاح الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ، من الناحية العملية في إخضاع كافة أنحاء اليمن للسلطة المركزية ، ممثلة بإمام صنعاء . غير أن عملية التوحيد السياسي وما رافقها من ممارسات خاطئة ، ظلت تتمحور حول مفهوم الرعوية الدينية والعصبية القبلية والتكتلات الجهوية ، بمعزل عن مفهوم الأخوة الإسلامية ووحدة الأمة اليمنية ، أي بالتعبير المعاصر ( الوحدة الوطنية ) ، التي تعتبر النواة الأولى لظهور المجتمع الأهلي .

وشيخ الإسلام محمد الشوكاني ، برر ظلم الأئمة من آل القاسم وجبروتهم بقبوله منصب القضاء الأكبر والفتيا نحو نصف قرن من الزمان ، تحت حجة الإصلاح من القمة،

(١٠٩) حول مفهوم القحطانية والعدنانية وتداعياتها في تلك الحقبة ، وفي الزمن الحاضر ، نحيل القارئ لكتاب الشامي : نفحات ولفحات من اليمن ، سبق ذكره ، ص ١٥٦ – ١٦٠ ، وزيد : معتزلة اليمن ، سبق ذكره ، ص ١٣٢ – ١٣٣ ، وعارف : مقدمة في دراسات الاتجاهات الفكرية ، سبق ذكره ، ص ١٧٤ ، والحبشي : الدوامغ الشعرية في التراث اليمن ، سبق ذكره ، مجلة اليمن الجديد ، العدد ٣ (يونيو ١٩٧٦ ) ٦٥٠ – ٧٣، والشجاع : نكبة الهمداني، سبق ذكره ، مجلة كلية الآداب ، جامعة صنعاء، العدد ١٦ ، ص ٣٢٠ – ٣٢٢، والإرياني: أنشودة المجد والألم (القاهرة : مطبعة المدني ، ١٩٦٧) .

وإسداء النصح للخليفة ( الإمام ) بدلاً من المنابذة . (١١٠) والقاضيان محمد الزبيري، وعبد الرحمن الإرياني ، قدما صيغة جديدة للحكم الجمهوري الشـوروي ( حـزب الله ) في مواجهة حزب الشيطان ( المؤسسة العسكرية ) ، المتفردة بالسلطة والحكم ، ولكن بعقلية قديمة لا تمت بصلة لروح العصر.(١١١) فالشوكانية المغرقة في نزعتها السلفية تمكنت مـن طرح هذه الرؤى – ولو نظرياً – في العهد الجمهوري ، لأنها تمكنت من أن تنفتح علـى أهل السنة ، بدلاً من أن تدور داخل حدود المذهب الزيدي . وهذا الانفتاح المحدود ، هو ما سيرفضه التيار الزيدي الهادوي المتشدد حتى بعد سقوط النظام الملكي وقيـام النظـام الجمهوري على أنقاضه . (١١٢)

إن مثل هذا العرض العام لسيرة الشوكاني لا يقلل من قيمته العلمية ومكانته الفكرية كعالم مجتهد بين تلك السلسلة الذهبية من رجال الإصلاح الديني والاجتماعي في الـيمن الحديث.(١١٣) وهذا الموقف يحررنا من عقدة الخوف في كشف بعض الجوانب المجهولة من سيرة هذا العالم ، الذي جاهر بالحق وسعى إلى تطبيق مبدأ الكتاب والسنة ، كما نـادى بإعادة فتح باب الاجتهاد ونبذ الجمود والتقليد . فالشوكانية اليوم بعد مضي أكثر مـن قرن ونصف القرن من تاريخ رحيل مؤسسها ، ليست في حاجة إلى مـن يـدافع عـن أفكارها الإصلاحية ، فهي قادرة حسب ظني في الدفاع عن نفسها ، لكونها تنتمـي إلى

(١١٠) راجع كلاً من محمد حسن الغماري : الإمام الشوكاني مفسراً ، ص ٣٣ ، وعبد الغني قاسم الشرجبي: الإمام الشوكاني حياته وفكره ، ص ٦١-٦٢ ، والمقالح : المثقف والسلطة ، سبق ذكره ، ص ١٤٣ – ١٤٩.

(١١١) البردوني : من أول قصيدة إلى آخر طلقة ، ص ١٢٨ .

(١١٢) أشعل الإماميون ( الملكيون ) الحرب ضد النظام الجمهوري في صنعاء نحو ثمان سـنوات متواصـلة ، ولكنهم بعد فشل حصار صنعاء في مطلع عام ١٩٦٨ ، تخلوا عن فكرة إطاحـة النظـام الجمهـوري بواسطة القوة ، لاسيما بعد تسلم القاضي عبد الرحمن الإرياني منصب الرئاسـة، باعتبـاره في حكـم المحتسب طبقاً للعقيدة الزيدية في زمن غيبة الإمام الفاضل والمفضول. انظر ملاحظات الأكوع حول هذه المسألة بالذات في كتاب : القاضي الإرياني حكيم الثورة اليمنية ، ص٢٤.

(١١٣) أبو زيد : دور اليمن في التكوين الثقافي ، سبق ذكره ، ص٨٤ .

التراث العربي الإسلامي . والدارسون المعاصرون حين يتأرجحون في مواقفهم بين معجب وناقد لفكر الشوكاني وعصره ، بحسب الظروف المحيطة بهم والعوامل المؤثرة عليهم ، لا يحصلون على الشكليات ، وإنما على خلاصة تجربته ، التي تشكل في حد ذاتها مادة تاريخية خصبة لمن أراد أن يتأمل عميقاً في الحياة السياسية والثقافية في اليمن المعاصر.

ثم إن أي دعوة إصلاحية أكانت دينية سلفية ، أم وضعية معاصرة ، تكمن في قدرتها على الوقوف بصلابة وإصرار وراء الصحة النسبية لمعتقداتها ، وفي وجه متغيرات الزمن . وبالإجمال فإن محمد بن علي الشوكاني شخصية فقهية وسياسية متميزة أفنت فصول حياتها في خدمة الدولة القاسمية. والباعث وراء كل عمل من أعماله هو السعي الدائب لإحلال مذهبه محل مذهب آل البيت ، متقيداً بالنهج الذي اقتصر عليه أسلافه في التقرب من المقام الشريف لإمام صنعاء . حيث كان أكثر فقهاء عصره ولعاً بمدح الأئمة والعناية بتراجمهم ، لكي يزيل الشكوك التي أثارها خصومه حوله . وكان في لاوعيه يعد العدة للوصول إلى سدة الحكم ، أي مركز الرئاسة ، رغم الصعاب والعقبات التي كانت تحول دون تحقيق طموحه وآماله .

# الفصل الثالث

## السنوسية في ليبيا ( ١٢٩٥ – ١٣٣٩هـ/ ١٨٣٧ – ١٩٢٠م )

### ظاهرة الزوايا الصوفية :

تشكل الزوايا الصوفية مظهراً من مظاهر الحياة السياسية في تاريخ المغرب العربي الكبير ، من أدناه (طرابلس الغرب) إلى أقصاه ( مراكش ) . والزوايا بقدر ما هي للذكر والعبادة، فهي أشبه ما تكون بمستعمرات زراعية في الواحات ، يؤمها الناس من كل حدب وصوب بحثاً عن الهدوء والأمان. وقد عرف المغرب هذا النوع من الزوايا الصوفية، التي أصبحت معقلاً سياسياً وثقافياً للوجهاء والأعيان الذين أنجبتهم هذه الزوايا ليصبحوا جزءاً من المجتمع السياسي . وللزوايا ومشايخها دور لا يستهان به في مقاومة الغزو الاستعماري البرتغالي والأسباني والفرنسي والإيطالي، ومن ثنايا الزوايا برز قادة الحركة الوطنية في المغرب الحديث والمعاصر .[١]

ترسخ بنيان الزوايا الطرقية في بلاد المغرب من أدناه إلى أقصاه إبان الحكم العثماني ، الذي أتاح للسكان الخاضعين للسلطان تنظيم حياتهم الاجتماعية بقدر أكبر من الحرية والاستقلالية عن نفوذ السلطة المركزية . وقد لاحظ عدد من الدارسين أن مشايخ الطرق الصوفية كانوا يتمتعون بسلطة أدبية تفوق في بعض الأحيان نفوذ سلطان المخزن . ولذا صارت الزوايا ميداناً للنزاع والتنافس بين السلاطين الأقوياء والزعامات الروحية التي تحاول جاهدة مشاركتهم السلطة والثروة.[٢]

---

(١) روم لاندو : أزمة المغرب الأقصى ، ص ١٢٩.

(٢) لمشايخ الطرق الصوفية دور بارز في الحياة الاجتماعية والسياسية وقد خص ابن خلدون في مقدمته تلك الزوايا بفصل مستقل أطلق عليه ( في علم التصوف ) . وكان الشعار الأثير لمشايخ الطريقة الوزانية يتلخص في العبارة الآتية : " لا سلطان عندنا ولا سلطان بدوننا " . انظر :

Augustin Bernard. Le Maroc, p 252. نقلاً عن واتر بوري : الملكية والنخبة السياسية في المغرب ، ص ٣١ .

في هذا الاتجاه ، شهدت طرابلس الغرب تطوراً ملحوظاً في عدد الزوايا والمزارات الدينية والأضرحة ، ارتبط ذلك بالأزمات السياسية والاقتصادية التي عصفت بالمنطقة مع الغزو الاستعماري . وكان من أهم مستوطناتها : الزاوية البيضاء والجغبوب والكفرة ، كما شاعت الطريقتان التيجانية والقادرية في العهد العثماني . غير أن الدعوة السنوسية ركزت اهتمامها في تعبئة السكان في إطار ديني – قبلي ضد التغلغل الاستعماري في قارة أفريقيا . [٣] فالسنوسية إذاً ليست طريقة وزاوية دينية فحسب ، بل هي تنظيم سياسي واجتماعي وثيق الصلة بالحياة الاقتصادية – أقرب ما تكون إلى مشروع الدولة قيد البناء والتكوين .

يقترن ظهور الدعوة السنوسية بمؤسسها السيد محمد بن علي السنوسي ، الذي اختط أول زاوية صوفية لأتباعه ومريديه في إقليم برقة عام ١٨٣٧، عرفت بالزاوية البيضاء.[٤] ولد السنوسي في عام ( ١٢٠٢هـ/ ١٧٨٧م ) بالقرب من قصبة مستغانم بالجزائر ،حيث استظهر القرآن وهو لم يتعد العاشرة من عمره . ثم تقلبت به الأحوال منذ شرخ شبابه حتى رجولته ونضجه في سياحة علمية بين جامع القرويين بفاس في المغرب الأقصى والحرم المكي بالحجاز ؛ وكاد أن يستقر به المطاف في الجامع الأزهر بالقاهرة ، لولا تلك المناظرات الحادة التي جرت بينه وبين شيوخ الأزهر ، الذين ناصبوه العداء نظراً لميله الشديد للمناظرات الفقهية والكلامية ، والقول بضرورة فتح باب الاجتهاد الموصد في العالم الإسلامي . [٥]

كان الإدريسي من أشد المتحمسين للعمل بمنهاج الكتاب والسنة ، والدعوة إلى إعادة فتح باب الاجتهاد . فهل بإمكاننا إجراء مقارنة بين كلتا التجربتين : السنوسية والوهابية، في مقاربتهما لإحياء علوم الدين والتصدي للتحديات الداخلية والخارجية؟

---

(٣) الجمل : المغرب العربي الكبير ، سبق ذكره ، ص ١٥٠ .

(٤) محمد الطيب بن إدريس : السنوسي الكبير ، ص ٨٠ .

(٥) Rinn. Marabowts et Kouan, p. 487.

إذ يؤسس السنوسي للطريقة الأحمدية الإشراقية البرهانية منهاجاً خاصاً لكشف الغطاء عن وظيفة علماء السلطان ، ومن والاهم من مشائخ الطرق الصوفية وغلاة المذهب المالكي . وقد استدعى الأمر منه تعريف الناس بالضلالات والبدع ، وكان لانتشار الدعوة السلفية التوحيدية ( الوهابية ) في تهامة الحجاز واليمن أثره البالغ في نجاح الطريقة السنوسية الأحمدية . وينوه أحد الدارسين أن الإدريسي استفاد بصورة خاصة من أخطاء التجربة الوهابية، " فأقام دعوته على أُسس إسلامية بسيطة قوامها المحبة واللين والتسامح والإقناع، والدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة ، ومسالمة المسلمين ومهادنتهم ، ومحاربة الكفار المعتدين ومجاهدتهم " . (٦)

لقد أتاحت محطة الحجاز للشريف السنوسي فرصة مناسبة لتأسيس أولى زواياه عند جبل أبي قبيس عام ١٢٥٢هـ/ ١٨٣٦م ؛ فضلاً عن سلسلة الزوايا التي أنشأها في كلٍّ من أبها وصبيا والطائف والمدينة المنورة . (٧) كما أفضت عملية الالتقاء هذه بين ما يمكن أن نطلق عليه مجازاً الاتجاه الصوفي العلوي المعتدل في تشيعه لمذهب آل البيت ، والاتجاه السلفي التوحيدي المرتكز على مذهب شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية ، إلى بلورة حركة دينية إصلاحية بين دعوتين مختلفتي المنشأ والقيادة ، التقتا حول عقيدة التوحيد . ونتاج هذه الحركة المجددة في الدين ، نلمسه في تشديد السنوسي على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمستوياته الثلاثة .

**مذهب الإدريسي :**

اتخذ الإدريسي في سبيل نشر أفكاره الإصلاحية وسائل عدة منها الخطابة في المنابر، وحث الناس على اتباع نهج السلف الصالح . وقد عبر عن مناصرته للدعوة السلفية التوحيدية التي انطلقت من قلب الجزيرة العربية ، وأشاد بدور مؤسسها ابن عبد الوهاب

(٦) عبد الوهاب أحمد عبد الرحمن : تاريخ العرب الحديث دراسة في التنافس الأوروبي الاستعماري على البلاد العربية ، ص ٧١ .

(٧) العقيلي : المخلاف السليماني ، سبق ذكره ، ج٢ ، ص ٤٧ وما بعدها .

وعمله الدائب في أن يعيد للأُمة الإسلامية سابق مجدها وعزها بعد أن أصبح العالم العــربي والإسلامي عرضه للغزو الخارجي . ومن خلال القيام بتحليل عام لمذهبه ، يمكننا القــول إن دعوته الدينية وآراءه السياسية استقرت على خمس نقاط رئيسة :

- العودة بالإسلام إلى نقائه الأول ومحاربة شتى أنواع البدع والضلالات .
- اعتبار الكتاب والسنة مصدري الشريعة الإسلامية ، وهو في هــذا الإتجــاه لا يخــف إعجابه بآراء شيخ الإسلام ابن تيمية وتأثره بآراء الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، الذي اطلع عليها محمد بن علي السنوسي أثناء إقامته في الحجاز .
- فتح باب الاجتهاد على مصراعيه بهدف التجديد في الدين دون تجديف أو ضلالة .
- الإيمان بما تدعيه الصوفية الأحمدية والإشراقية من الرؤيا والاتصال والكشف .
- حصر الإمامة في قريش . (٨)

وهكذا انتشرت الدعوة السنوسية في أنحاء المغرب العربي ، وامتد نشاطها إلى الحجاز واليمن على أُسس راسخة من المبادئ والأهداف . وليس هنا ما يدعو للغرابــة إذا مــا لاحظنا أن الطريقة الأحمدية في صــبيا ، ابتداءً من تاريخ تأسيس الزاوية عام ١٢٤٦هــ/ ١٨٣٠م على يد السيد أحمد بن إدريس وما رافقها من تطور سياسي واجتمــاعي حــتى أصبحت المدينة والمزار تشكل مذهباً دينياً يعتنقه أهالي المخلاف السليماني ، كتــب لــه "الانتشار لا تستطيع قوة مقاومة تياره ، والإنكار في هذه المرحلة المتأخرة لــيس علــى الإدريسي بل على الجمهور ، الذي اعتنق مبدأه وسلم له زمام قيادته . " وبالرغم من أن الطريقة الأحمدية دعوة وليست مذهباً ، فإن السيد الإدريسي كما يذكر محمد العقيلي "قد أخذ لنفسه البيعة كما أسلفنا ، وأصبح ذا سلطان شرعي وقد خلب ألبــاب الجمــاهير، وأصبح لهم من الاعتقاد في شخصه ما يفوق كل وصف . ليس في صــبيا إلا الإدريســي والجماهير الموالية له اعتقادياً وعاطفياً يرون فيه المهدي بتعبير العامة في ذلك العهد .. " (٩)

---

(٨) أحمد صدقي الدجاني : الحركة السنوسية ، نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر ، ص ٧٠ وما تليها .

(٩) انظر كلاً من محمد بن أحمد العقيلي : المخلاف السليماني ، ج٢ ، ص ٦٥٢ ، وحمزة : قلــب جزيــرة العرب ، سبق ذكره ، ص ٢٦٣.

ويعلق علي المحافظة على تلك العلاقة الحميمة بين الدعوتين السنوسية والوهابية ، بقوله : " السنوسية حركة إصلاحية سلفية وطريقة صوفية ، جمعت بين النظرة الوهابية للإصلاح الديني ومحاسن الطرق الصوفية . ولذلك لم يجد الوهابيون المتشددون في دينهم وفي رفضهم للطرق الصوفية ، في هذه الطريقة بدعة ، بل سمحوا بوجودها في الحجاز ، فكان ذلك استثناء فريداً . ذلك أن السنوسية قد اتبعت طريقاً وسطاً بين الصوفية الإشراقية والصوفية البرهانية " . [١٠] ويعقب الريحاني قائلاً : إن عملية " توهيب " الناس في ربوع الجزيرة العربية ولاسيما في المخلاف السليماني ، لم تكن غالباً عن اعتقاد فحسب ، بل كرهاً للحكم الشريفي ، الذي اعتبره أهل اليمن حكماً ظالماً جائراً . [١١]

من الجلي هنا مقدار الانسجام والتوافق بين اعتبار السنوسي الإشراقية موقفاً روحياً يسعى صاحبه إلى تصفية النفس من الغل والحسد وحطام الدنيا وتوجهها نحو الحق لبلوغ المعرفة والاتحاد بالذات الإلهية . هذا الاتحاد والتآلف يدخل في باب التقوى والتمييز بين الحلال والحرام . أما البرهانية فدأبها اتباع الأوامر واجتناب النواهي . بهذا المعنى يفتح السنوسي أمام جمهور الأُمة آفاق حراك ثقافي واجتماعي وسياسي تغطي شتى جوانب أنشطة الناس في الزوايا المنتشرة في جنوب غرب الجزيرة العربية وبلاد المغرب . لهذا السبب ، أثارت الدعوة السنوسية ردود فعل متباينة حيال منتسبيها من أهل الحجاز واليمن ، وهم المعارضون للدولة العثمانية ، والنزعة الطورانية ؛ لكنهم في واقع الأمر كانوا أكثر إخلاصاً لفكرة الجامعة الإسلامية ، التي نادى بها الأفغاني خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر . وحتى لا نقع في الخطأ الشائع القائل بأن السنوسية لا تعدو أن كانت " تمثل إمبراطورية [ دولة ] داخل الإمبراطورية [ الدولة ] العثمانية." [١٢]

---

(١٠) المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ٥٧ .

(١١) أمين الريحاني : ملوك العرب ، ج١ ، ص ٢٦٩ ؛ نقلاً عن كتاب أباظة : الحكم العثماني في اليمن ، سبق ذكره ، ص ١٩٥ .

(١٢) نقولا زيادة : ليبيا من الاستعمار الإيطالي إلى الاستقلال ، ص ٧٥ .

ظهرت الدعوة السنوسية في إقليم برقة بليبيا في ظروف سياســية مشــابهة لظهــور الدعوتين الوهابية والمهدية . فلولا ذلك الفارق الزماني والمكــاني الطفيــف بــين هــذه الحركات الإصلاحية الدينية ، لصعب علينا التفريق بين برامجها السياســية والاجتماعيــة والاقتصادية . و لم تكن المصاعب الداخلية أقل صعوبة في المغرب العربي ، أو في إقليم شبه الجزيرة العربية ، حيث تمثلت في سيطرة أنماط تقليدية من السلوك الاجتماعي متساهلة في تطبيق مبادئ الكتاب والسنة ، هان عليها أحياناً تعطيل مبدأ الاجتهاد والجهاد ضد الغزو الخارجي الذي أصبح يهدد كيان الأُمة وعقيدها . ربط مؤرخو هذه الــدعوة جــذورها بدولة الموحدين في شمال أفريقيا والأندلس. [١٣] فمنهم من اعتبرها ديْناً، بل ودولــة [١٤]، ومنهم من ذهب إلى القول بأنها تمثل الوجه الآخر لنفس العملة — الدعوة الوهابية . [١٥]

في حين اختار ابن عبد الوهاب خط المواجهة ضد الدولة العثمانية ، آثر السنوســي العمل المتأني المنظم ، متفادياً بذلك الزج بأتباعه الانخراط في العمل السياســي المباشــر ، خشيه الاصطدام بالحكم العثماني في طرابلس الغرب ، الذي أخذ ممثلوه هناك يتابعون عن كثب نشاط الزوايا السنوسية في إقليم برقة . ولتفادي الاصطدام بالباب العــالي ، قــرر الإدريسي نقل مقر إقامته من الزاوية البيضاء إلى واحة الجغبوب بعيداً عن نطاق نفــوذه ، الذي لا يتعدى مدن ساحل الشمال الأفريقي . وفي واحات ومدن الداخل حققت الدعوة انتشاراً واسعاً بين القبائل والواحات الواقعة في عمق القارة السمراء ، عبر قوافل التجارة ، ليصل عدد الزوايا في إقليم برقة نحو (٤٥) ، وفي طرابلس (٢٨) ، و (١٥) في فزان. [١٦] فالزاوية لم تعد كما كانت عليه في الماضي مقراً لممارسة نشاطات الذكر والحضرة ، بــل تعدها لأن تصبح مؤسسة اجتماعية واقتصادية لها دستورها الخاص ، الذي يــنظم ســير الحياة فيها ، من العمل المثمر في الفلاحة ، إلى حياكة السجاد المتوفر مــن وبــر الماشــية والإبل ، حيث تحولت إلى ملجأ يؤمه طلاب العلم من كل حدب وصوب .

(١٣) محمد الطيب الأشهب : السنوسي الكبير ، ص ٦١.

(١٤) محمد فؤاد شكري : السنوسية دين ودولة ، ص ٣٣.

(١٥) المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ٥٧ .

(١٦) زيادة : ليبيا ، سبق ذكره ، ص ٧٠ .

إن المتتبع لمواقع هذه الزوايا في طرابلس الغرب ومحيطها القبلي ، يلاحظ ارتباطها العضوي بطرق القوافل ، مما أدى إلى تنشيط الحركة التجارية وتشجيع العشائر المتحاربة على الاستقرار والفلاحة . وانطلاقاً من كون الزوايا خلايا حية عامرة بالنشاط والحركة ، فقد أدت دوراً اجتماعياً كبيراً بما ضمنته للقبائل من أمن وطمأنينة ، وذلك عن طريق تقوية رابطة الأخوة الدينية بدلاً من المؤاخاة القبلية ، وبما أشاعته بين سكان الحضر والريف من ود وتفاهم . فالزاوية إلى جانب كونها مستعمرة زراعية دينية ، تحولت معظمها إلى مراكز تنوير ثقافية ، تضم مدارس إسلامية نموذجية تتولى تحفيظ القرآن الكريم وتدريس التفسير وعلم الحديث وغيرها من علوم الفقه والفرائض والتوحيد والنحو والصرف والبلاغة . كما أن بعض طلابها كانوا يعملون على اكتساب الخبرات المهنية كصناعة السيوف وسروج الخيل والبارود . (١٧)

كان لكل زاوية شيخ وجماعة عرفوا بـ " الإخوان " ، كما يرد ذكرهم في مؤلف السنوسي ( السلسبيل المعين في الطرائق الأربعين ) . وقد وصف لنا محمد الطيب الأشهب بعض مظاهر الحياة في الزوايا ، التي عرف عنها أنها كانت أشبه ما تكون بخلايا ناشطة تعمل بانتظام على مدار الساعة . ومثلما حدد يوم من كل أسبوع ، وهو يوم الخميس ، للعمل الجماعي في الزراعة والصناعة والحرفية ، حدد يوم الجمعة أيضاً للتدريب على الفروسية واستخدام السلاح وغيره من فنون الحرب . وكانت رسالة الزاوية العسكرية واضحة منذ أن استقر نظام الزوايا في برقة ، حيث رأينا الزوايا والأربطة أقيمت في مواقع استراتيجية محصنة، وذلك استعداداً لصد المعتدين. (١٨) وللزوايا – خصوصاً الكفرة والجغبوب – دور لا يستهان به في مواجهة التغلغل الاستعماري الأوربي في المغرب العربي، وحركة التنصير في عمق القارة الأفريقية .

في هذا المحيط ولدت الدعوة السنوسية كحركة دينية سلفية مجددة في الدين ومناهضة لمظاهر التصوف الزائف ، ومسلكية الدراويش ، الذين جعلوا معارفهم الصوفية بدعة في

(١٧) رأفت الشيخ : في تاريخ العرب الحديث ، ص ٢٤٨ .

(١٨) الأشهب : السنوسي الكبير ، سبق ذكره ، ص ٣١.

خدمة الحكام الظلمة واللصوص ليفوزوا منهم بالمال وحرية الشعوذة والنصب والاحتيال. فقد عاب السنوسي على السلطان العثماني الذي تقاعس عن رفع راية الجهـــاد ومقاومـــة الغزو الأجنبي لدار السلام . ورفض السنوسي التنسيق مع الإيطـــاليين لإيقـــاف الغـــزو الفرنسي لتونس عام ١٨٨١ ، كما رفض التحالف مع الألمان للوقوف في وجـــه النفـــوذ الفرنسي في أفريقيا ، محاولاً بذلك الابتعاد عن المنازعات الدولية ، والتركيز على عمليـــة نشر الإسلام في أفريقيا الوثنية .[١٩] إلا أنه خرج عن حياده عندما توغل الفرنســـيون في أواسط أفريقيا ، فاضطر إلى إعلان جهاده ومحاربتهم دون هوادة.

هكذا أدرك السنوسي خلال هذه الحقبة الاستعمارية أن التغلغل الأوربي في الـــديار الإسلامية ، يشكل موجة جديدة من موجات الحملات الصـــليبية الموجهـــة ضـــد دار الإسلام. وكانت رأس الحربة قد وجهت ضد الجزائر ، ومضت قدماً في طريقها لتلتـــهم ما تبقى من الأقطار العربية الواحدة تلو الأخرى . فاقتضى الأمر إقامة تلك السلسلة مـــن الأربطة ، التي كانت أشبه بحصون دفاعية ومراكز ثقافية لحركة الجهاد الإسلامية. ويذهب دوفريه إلى القول بأن السنوسيين لعبوا دوراً مهماً في إعاقة المشروع الفرنسي الاستعماري في قارة أفريقيا ، وذلك عن طريق اللجوء إلى أعمال العنف واغتيال عدد مـــن المبشـــرين والمستكشفين في أنحاء متفرقة من أفريقيا الأستوائية " .[٢٠]

استهدفت الدعوة السنوسية البحث في مسألة إحياء الأمة الإسلامية ، وبعثهـــا مـــن سباتها لمواجهة الخطر المحدق بها . بهذا الصدد عبر السنوسي الكبير عن قلقه العميق في هذا الشأن ، بقوله : " أفكر في العالم الإسلامي ، فبالرغم من ســـلاطينه وأمرائـــه ورؤســـائه وعلمائه ، فهم لا يزيدون عن أن يكونوا كقطيع من الغنم الذي لا راعي له ، في كل محل من محلات الإسلام تجد المسملين وعلماء الدين ، ولكنك لا تجـــد في العـــالم الإســـلامي مرشداً حقيقياً تكون غايته سوق الجميع إلى هدف واحد .. انظروا إلى أحوال الســـودان

(١٩) انظر محمد علي عامر : تاريخ المغرب العربي – ليبيا ، ص ١٣٠ .

(٢٠) Duveyrier. H. Le Conferie Muslilmane de Sidi Mohamed ben Ali Senousi son Domaine Geographique, p.58.

والصحراء تجدوا أفواجاً من الشعوب يعبدون الأوثان ، ويوجد في كل مسجد من مساجد المعمورة جماعة من العلماء لا هم لهم غير راحة أجسادهم ، حريصين على لذاتهم ، غير قائمين بواجباتهم ، لا ضمائر لهم تؤنبهم على إهمالهم إرشاد هؤلاء المساكين. وقد اتصل بنا خبر أحوال العالم الإسلامي من القوافل التي ترد إلى بلادنا ، إننا مغلوبون في كل محل ، وإن المقاطعات والخطط المعمورة تذهب من أيدي المسلمين في كل وقت وبسرعة البرق . فالإسلام في حالة من التدهور المخيف وهو ما فكرت فيه .. " (٢١)

ولدى تفحص ما طلبه السنوسي من الناس – حكاماً ومحكومين – إيقاظ الأُمة من غفلتها من خلال الدعوة الخالصة إلى الوحدة الإسلامية ، وإحياء الكتاب والسنة ، وإعادة فتح باب الاجتهاد على مصراعيه . فهو بدوره لا يتردد في الإفصاح عن رأيه بضرورة إحياء مبدأ الجهاد كونه سنام الإسلام . وقد استلهم الفكرة ذاتها الرباط في سبيل الله من تجربة دولة المرابطين في المغرب العربي والأندلس ، وهو مشروع سياسي يقوم على المبدأ القرآني : **﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ﴾** (٢٢) فضلاً عن الأحاديث الشريفة التي تشدد القول على : إن "رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها"(٢٣)

وما يستوقفنا حيال هذا الموضوع أيضاً ما ورد في تقرير الحاكم الفرنسي العام ردوفر يورجى ، عن النشاط الجاد ، الذي أظهرته السنوسية في مقاومتها للغزو الفرنسي للمغرب بوجه خاص، وقارة أفريقيا بوجه عام: " إن السنوسية هي أخطر أعداء نفوذنا نحن الفرنسيين في شمال أفريقيا وفي السنغال. والعقبة في سبيل توسعنا الاقتصادي والسياسي داخل القارة .. إن السنوسية هي المسؤولة عن جميع أعمال المقاومة التي قامت ضد فرنسا

(٢١) الجندي : العالم الإسلامي والاستعمار السياسي ، سبق ذكره ، ص ٢٦٢ .

(٢٢) القرآن الكريم : سورة الأنفال ، الآية رقم ٦٠ .

(٢٣) حديث شريف رواه أحمد وأبو داود والنسائي بسند صحيح .

في الجزائر . وإنها أيدت ثورة محمد بن عبد الله في تلمسان وصحراء الجزائر خلال أعــوام ١٨٤٨ — ١٨٦١ ، وثورة الصادق بجبال الأوراس عام ١٨٧٩ .. إنها عــائق تقــف في طريق أهدافنا في القارة الواقعة شمال خط الاستواء".(٢٤)

فإذا كانت الحركة السنوسية قد رفعت لواء الجهاد انطلاقاً من موقفها المناهض للغزو الاستعماري الغربي ، فما هو موقفها من الدولة العثمانية خلال هذه الحقبة التاريخية ؟

إن النداء الذي أطلقه صاحب الدعوة لإصلاح شأن السلطنة العثمانية وتقويم الخلافة الإسلامية ، كان هدفه الغيرة على الإسلام وعزته . ولم يشــأ السنوســي أن يصــطدم بالسلطان العثماني كما فعل غيره من قادة الحركة الإصلاحية في بلاد المشــرق العــربي ؛ مفضلاً المنفى الطوعي لنفسه بعد أن قتل الوالي التركي حسن بك أحد مشائخه . واستقر به المقام في الحجاز بعد تأدية فريضة الحج عام ١٢٤٥هـ/ ١٨٢٩م. وفي العام التــالي ، تعرضت الجزائر للاحتلال الفرنسي، هاجر السنوسي من بلاده مرة ثانية إلى الحجاز ومنها إلى القاهرة . (٢٥) والمرجح أن فكرة تأسيس الطريقة اختمرت في ذهنه أثناء إقامته الطويلة في الأراضي المقدسة ، حيث استشعر مخاطر الغزو الفرنسي للجزائــر ، وعجــز الدولــة العثمانية في الدفاع عن العالم الإسلامي .

كان الهدف جلياً ، وهو تحقيق وحدة إسلامية تتجاوز حدود الأعراق والمذاهب من أجل تحقيق إجماع عام لمواجهة التحديات الكبيرة : استعمار أوربي مسلح بقــوة العلــم والسلاح، وسلطنة عثمانية أصابها الوهن والعجز عن الاضطلاع بالدور المأمول في الدفاع عن بيضة الإسلام . وإزاء هذه التحديات كان لا بد من إعمال الفكر والتجديد في الدين عن طريق الدعوة إلى إحياء مشروع الخلافة الإسلامية ، لأن السلطنة العثمانية ، كانــت حينه تمثل حلاً مؤقتاً للعالم الإسلامي ، فهي لا تتعدى إشكالية "خلافة الضرورة". (٢٦)

(٢٤) الجمل : المغرب العربي ، سبق ذكره ، ص ١٥٩ .

(٢٥) محمد عمارة : العرب والتحدي ، ص ١٦٢ .

(٢٦) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره، ص ٢٨٨ .

فالأتراك العثمانيون ، وعلى رأسهم السلطان عبد الحميد كانوا يشكلون عبئاً على الأمة . وقد أشار السنوسي في مؤلفه ( الدرر السنية في أخبار السلالة الإدريسية ) إلى أن الإمامة والخلافة محصورة في قريش، مستشهداً لذلك بسيل من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة ، لكنه لم يرفض صراحة وجوب فسخ البيعة ، بل ودحض خلافة آل عثمان ، كما فعل ابن عبد الوهاب ، صاحب الدرعية ، حرصاً منه على مستقبل دعوته ، وتفادياً لدخول أنصاره في مغامرة سياسية وعسكرية ضد الدولة العثمانية مجهولة العواقب.

من جهة أُخرى ، لعب السنوسي دوره بذكاء ، إذ عمد إلى مساندة السلطان العثماني والوقوف إلى جانبه ، رغم ما كان يعتقده في الأصل من أن الإمامة في قريش ، حرصاً منه على وحدة الصف . ورأى الباب العالي في الدعوة السنوسية حليفاً سياسياً ، تأكيداً منها لتوطيد نفوذها في طرابلس الغرب ؛ حيث يحظى بدعم أهل البلاد وأعيانها . وكان الفرمان الذي أصدره السلطان عبد المجيد عام ١٢٧٣هـ/ ١٨٥٦م ، قد خول السيد السنوسي صلاحيات واسعة تفوق صلاحيات الوالي العثماني ، بمثابة اعتراف رسمي بمركزه الديني والسياسي . [٢٧] ومما زاد السلطات العثمانية ثقة بالدعوة السنوسية ، كثرة العرائض المقدمة من القناصل الأوربيين الذين أظهروا ضيقهم الشديد من نشاط الإخوان الموجه ضد رعاياهم ، لاسيما التجار والمبشرين بالدين المسيحي في قارة أفريقيا .

كانت برقة تمثل معقل الحركة السنوسية ، بالمقارنة لطرابلس الغرب وفزان اللتان كانتا تقعان تحت نفوذ الوالي والحاميات العثمانية . وقد أثبت الإخوان في الزوايا وجودهم في تصديهم للغزو الاستعماري – الفرنسي والإيطالي – خلال القرنين التاسع عشر والقرن العشرين . كما أعرب الباب العالي عن ثقته المتناهية بالدعوة وصاحبها ، بهذه العبارات : " وإذا كان هناك أحد يركن عليه في الدفاع عن حقوقنا ، فهو الشيخ السنوسي ، لأنه قادر على أن يجمع حوله ثلاثين ألفاً من الرجال ، ولن يتخلى عن بنغازي

(٢٧) شكري : السنوسية ، سبق ذكره ، ص ٥٨ .

إلا بعد قتال . فإذا قام السنوسيون قومتهم ، فلا بد أن يجروا الإيطاليين إلى صراع دموي أشد مما شهدته السودان في ثورة المهدي . " [٢٨]

تجدر الإشارة هنا إلى أن السلطان عبد المجيد ، كان قد أعفى ممتلكات الطريقة السنوسية من الضرائب ، واعترف لزعامتها بجمع ضريبة العشر من أتباعها ، وحين فُصلت برقة إدارياً في عام ١٣٠٧هـ/ ١٨٨٩م عن ولاية طرابلس ساعد السنوسيون الإدارة التركية في جمع الضرائب والتنسيق في النواحي الأمنية ، وحماية الثغور الإسلامية في شمال أفريقيا من الغزو الاستعماري الفرنسي والإيطالي . [٢٩]

وإذا كان السنوسيون لم يلبوا طلب السلطان عبد الحميد ونجدته إبان الحرب الروسية - التركية ( ١٢٩٣-١٢٩٥هـ/ ١٨٧٦-١٨٧٨م ) ، إلا أنهم ناصروا القبائل الثائرة في جهادها ضد الاحتلال الفرنسي لتونس عام ١٢٩٨هـ/ ١٨٨٠م. ومع ذلك حرص الباب العالي على بقاء علاقات المودة مع الحركة السنوسية ، انطلاقاً من رغبة السلطان في احتوائها ، هي وغيرها من التيارات الدينية في الأقطار الإسلامية تحت شعار الجامعة الإسلامية في مواجهة المد الاستعماري الغربي .

ومن هنا فقد مضت الدول الأوربية تحرض الباب العالي على الحركة السنوسية ، كما فعلت بالنسبة للدعوة الوهابية . ومنذ عام ١٣٠٦هـ/ ١٨٨٨م ، بدأت الشكوك تساور عبد الحميد في نوايا محمد الشريف الإدريسي وأنصاره ؛ وكان السلطان العثماني في ذلك الوقت واقعاً تحت تأثير الدعاية الأوربية، التي رأت في امتداد السنوسية إلى وسط وغرب أفريقيا ، ونشر الدين الإسلامي بين القبائل الأفريقية خطراً يهدد مصالحها السياسية والاقتصادية ، ويعطل نشاط المبشرين . لهذا الغرض أرسل السلطان عبد الحميد بعثة رقابة تركية ، لحصر الأسلحة ومراقبة نشاط الزوايا المنتشرة في أنحاء ليبيا . ورغم أن الوفد المكلف بالرقابة على السنوسية ، عاد إلى الآستانة بأخبار مطمئنة ، رأى السنوسي

(٢٨) أحمد فهد الشوابكة : حركة الجامعة الإسلامية ، ص ٢٣٣ .

(٢٩) عامر : تاريخ المغرب العربي الحديث ، سبق ذكره ، ص ٩١ .

أنه من الصواب ترك منطقة الجغبوب ، والانتقال إلى الكفرة عـــام ١٣١٣هــ/ ١٨٩٥م، تفادياً للصدام مع الإدارة التركية .(٣٠)

اتسمت العلاقات السنوسية – التركية بالتوتر ، عند وصول ضباط الاتحاد والترقـــي إلى سدة الحكم في الآستانة ، عقب الإطاحة بالسلطان عبد الحميد ، لاسيما عندما قـــدم موظفو الحكومة التركية لجمع الضرائـــب علـــى منتجات أراضـــي الـــزوايـــا بـــين عـــامي ١٣٢٦-١٣٢٧هــ/ ١٩٠٨ - ١٩٠٩م .(٣١) كانت محاولة الحكومة الاتحادية في إستانبول فرض سياسة مركزية قائمة على التتريك ، قد دفعت الســـيد السنوســـي إلى استنكار هذه السياسة ومناهضتها . وذلك من خلال التعارض ، الذي يراه بـــين فكـــرة الجامعة الإسلامية والدعوة الطورانية في معالجة المشاكل القائمة في البلاد العربيـــة ، الـــتي كانت تغلي كالمرجل ضد ضباط الاتحاد والترقي المعـــروفين بنـــــزعتهم الطورانيـــة – العلمانية. فكان لابد من أن تكون الغلبة للمشروع الاستعماري الاستيطاني ، الذي نفـــذه الإيطاليون خلال الحرب الطرابلسية الأولى والثانية ، عندما تقاعس الباب العالي عن مهمة الدفاع عن ليبيا ، وجد السنوسيون أنفسهم منفردين في ساحة الجهاد .

يرى أحمد فهد الشوابكة أن أهل ولاية طرابلس ظلوا على ولائهم للســـلطان عبـــد الحميد ، " فهو بالنسبة لهم خليفة المسلمين ، وملجأ الدنيا والدين .. ودرعهم الواقي ضد محاولات أوربا للنيل من استقلالهم . "(٣٢) ورغم ما في هذا القول من مبالغة ، فقد ثبت أن الدولة العثمانية في لحظات انحدارها نحو الهاوية ، قررت سحب قواتها مـــن طـــرابلس الغرب عشية الحرب العالمية الأولى . وعلى إثر ذلك استطاعت القوات الإيطالية احـــتلال معظم مدن الساحل بما فيها طرابلس وبني غازي ، حيث تجشم الأهالي عبء الدفاع عـــن البلاد بمفردهم .(٣٣)

---

(٣٠) أمين سعيد : ثورات العرب في القرن العشرين ، ص ١٥٤ .

(٣١) صبحي : محاضرات في تاريخ شمال أفريقيا ، ص ٣٢٠ .

(٣٢) الشوابكة : حركة الجامعة الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ٢٣٦ .

(٣٣) زيادة : ليبيا ، سبق ذكره ، ص ٨١ وما بعدها .

وعلى الرغم من النجاح المحدود الذي حققه أهالي طرابلس الغـــرب ضـــد الغـــزو الإيطالي، فإن قرار تركيا سحب قواتها من هناك ، كان بسبب اشتغالها بأكثر من جبهـــة قتال ، خصوصاً الحرب البلقانية ، مما أجبرها على توقيع معاهدة أوشي ( لـــوزان ) مـــع إيطاليا في أكتوبر عام ١٣٣١هـــ/ ١٩١٢م . وهذا الرأي يؤكده شوقي الجمل ، بقوله : " خرجت تركيا من ميدان القتال وصارت الزعامة السنوسية هي كل شيء في مقاومـــة المستعمرين الإيطاليين. " (٣٤)

ترتب على هذه المعاهدة عدة نتائج ، كان من أهمها :

- إسراع الدول الأوربية إلى الاعتراف بتبعية طرابلس وبرقة لجمهورية إيطاليا .
- رفض الليبيين الاعتراف بهذه المعاهدة كونها ابرمت بين طرفين لا يمتلكان الحق الشرعي في التصرف بأراضي غيرهم .
- ظل الولاء العام في طرابلس الغرب للسلطان العثماني قائماً على روابط دينية أكثر منها روابط وطنية . كما ترتب على هذه المعاهدة أن أصبحت البلاد تخضـــع لقيـــادتين : الأولى في برقة وفزان ، يتولى زعامتها السنوسيون ، والثانية في طرابلس بقيادة سليمان الباروني . (٣٥)

تبقى إشـــارة واحدة إلى أن الدعوة السنوسية رغم نشاطها الـــديني الإصـــلاحي ، وديمومتها السياســـية أقل تأثيراً في طرابلس الغـــرب ، مقارنة بما هو عليه الحال لعدد من الحركات الدينية في أجزاء أُخـــرى من البلاد العـــربية ، التي كانت خاضعة اسمياً للدولة العثمانية . وقد وجدنا جذوراً تاريخية لمعظم تلك الحركات الدينية ، خصوصاً في المشرق العربي ، حيث شكلت تحدياً سافراً للباب العالي قبل وأثناء قيام الحرب العالمية الأولى.

---

(٣٤) الجمل : المغرب العربي ، سبق ذكره ، ص ٣٧٧ .

(٣٥) المصدر نفسه ، ص ٣٧٨ .

# الفصل الرابع

## المهدية في السودان (١٢٦٠ - ١٣٠٣هـ/ ١٨٤٤ - ١٨٨٥م)

### جذور المسألة السودانية :

نشأت المسألة السودانية في رحم المسألة المصرية، منذ قدوم الحملة الفرنسية كمقدمة للتغلغل الاستعماري الأوربي في القارة السمراء . ونحن هنا نميل إلى القول إن جذور الحركة المهدية كانت كامنة في التربة السودانية، منذ اعتناق أهل السودان الإسلام. فالقبائل العربية المهاجرة نحو الشمال استقر معظمها في فسطاط مصر ، والبعض الآخر في السودان كانت تأبى التفريط بحريتها واستقلالها . وتعتبر قبيلة الجعليين من أقوى القبائل العربية سطوة وشكيمة، فقد انتشرت في المنطقة الممتدة من وادي حلفا حتى جنوب أم درمان . وتأتي في المرتبة الثانية قبيلة جهينة ، ويتفرع منها بطون صغيرة أهمها الكبابيش والبقارة التي تقطن شرق السودان والجهات الوسطى من كردفان . استقرت هذه القبائل في السودان باتباعها طرقاً سلمية في نشر الدين الإسلامي بين القبائل الوثنية عن طريق المصاهرة السياسية مع رؤساء العشائر . (١)

وكانت النتيجة الحتمية لهذا الاندماج الاجتماعي اعتناق جيل المولدين دين القبيلة صاحبة النفوذ ، مما ساعد على توطيد الإسلام في البلاد على حساب الديانة الوثنية، باستثناء الجزء الجنوبي من السودان . وبمرور الوقت أصبح السودان جزءاً لا يتجزأ من الحضارة العربية الإسلامية بوجه عام ، وحضارة وادي النيل بوجه خاص . وقبل إلحاق السودان بمصر عام ١٢٣٦-١٢٣٧هـ/ ١٨٢٠ - ١٨٢١م ، لم تكن العشائر القاطنة إقليم الوادي قد خبرت نظاماً سياسياً ناضجاً ، كما هو الحال في شمال البلاد .

---

(١) انظر حسن محمود : الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، ص ٣٣٩ .

كان السودان من حيث الإدارة والحكم ، يضم خليطاً من ممالك صـغيرة وقبائـل منتشرة في أنحاء البلاد ، ترفض الانصياع والإذعان للسلطة المركزية . وكانت سلطة إمارة الفونخ في الشرق ، وسلطنة الفونخ في الغرب، والنوبيون في الشمال محدودة للغايـة ، في أقاليم جغرافية منعزلة . وبالرغم من محاولة سلطنة الفونخ المعروفة بتوجهها الإسـلامي توحيد البلاد تحت سيطرتها، إلا أنها فشلت أمام قوة سلطنة دارفور في الغـرب ، الـتي لم تستطع هي الأُخرى مد نفوذها على أنحاء السـودان وتوحيـده .[٢] ولـولا اعتنـاق السودانيين الدين الإسلامي والتغلغل المصري في الفترة الحديثة ، لما تمكنت هذه الأعـراق والقبائل من التعايش بسلام في إطار كيان سياسي أرسيت قواعده أثناء الحقبة العثمانية .

عرف عن الشعب السوداني تلك الخصوصية ، التي منحته هوية سياسية وثقافية يغلب عليها البناء القبلي المعقد وحياة الرعي والتنقل ، فضلاً عن ذلك حياة الاسـتقرار علـى ضفاف نهر النيل ، حيث يشتغل غالبية السكان بالزراعة والتجارة . وثمة ظاهرة اجتماعية أخذت بمرور الزمن تسيطر على تفكير السواد الأعظم مـن أهـل الـبلاد ، اعتقـادهم بكرامات الأولياء الصالحين من الناس ، الذين أقاموا لهم المزارات الدينية . في هذا المحـيط الاجتماعي، ظهرت زعامات دينية كان من أبرزها شخصية السيد محمد بن أحمد المهدي، الذي أعلن نفسه على الملأ خليفة وادعى المهدية لنفسه ، وهو يرمي من وراء ذلـك إلى إنهاء الوصاية المصرية على إقليم السودان .

إن استيعاباً موجزاً للخلفية الإسلامية في السودان أمر ضروري لمن أراد دراسة تاريخ الجزء الجنوبي من وادي النيل إبان الحقبة العثمانية الثانية . فقد اعتمدت الدولة العثمانيـة منهجها الغير مباشر في حكم البلاد بواسطة القوى المحلية والعصبيات القبليـة . وبسـبب التوسع العسكري العثماني في شمال إفريقيا اضطر الباب العالي إلى دمج السودان إلى ولاية مصر ، رغبة منه في تخفيف عبء النفقات المالية . ومن هنـا نشـأت البـدايات الأولى للمسألة السودانية ، وهي كما تبدو منذ الوهلة الأولى امتداداً للوصاية المصرية القديمة على إقليم وادي النيل .

(٢) عمارة : العرب والتحدي ، سبق ذكره ، ص ١٧٥ .

**فما هو المستجد في المسألة المصرية – السودانية ؟**

يعزو جلال يحيى ظهور الحركة المهدية إلى عوامل اجتماعية ودينية واقتصادية، وإدارية، هزت المجتمع السوداني هزاً عميقاً بفعل التغلغل الاستعماري واستخدام الأوربيين على نطاق واسع في إدارة شؤون البلاد والعباد . فكانت النتيجة الحتمية خروج المهدي كرد فعل مباشر لمحاولة مصر " توحيد حوض النيل ، مستندة في ذلك إلى نظرية الحدود الطبيعية للدولة ، والتي كانت من ضروريات تطبيقها إدخال منابع النيل وسواحل البحر الأحمر وخليج عدن داخل نطاق واحد ، وتوحيدها جميعاً في شكل كتلة متميزة في شمال إفريقية . " [٣]

استقبل السودان العرب الفاتحين ضمن طلائع الجيش الإسلامي الذي أرسل بقيادة عمرو بن العاص لفتح مصر وفلسطين . وكان لظهور العرب والمسلمين كقوة مؤثرة في مسرح الأحداث ، أثره في استقرار بعض القبائل العربية في شرق السودان ، حيث اعتنق عدد كبير من أهل البلاد العقيدة الجديدة . وهناك أقام الإسلام لنفسه دولاً وممالك متفرقة في عمق القارة السمراء ، حيث انتشر الدين الحنيف في محيط وثني . [٤]

لم يكن مجيء قوات محمد علي إلى السودان بداية الاهتمام المصري بالسودان ، بل إن العثمانيين قاموا باحتلال بلاد النوبة مباشرة بعد زحفهم على مصر في بداية القرن السادس عشر . ولكن السيادة العثمانية على البلاد لم تدم طويلاً إذ استعادها محمد علي ، الذي اعترف الباب العالي به والياً على وادي النيل . وبوفاته أهمل خلفاؤه عباس وسعيد أمور السودان ، واقتصر نشاط الإدارة المصرية على جمع الضرائب ، وتمادى عدد كبير من موظفي الدولة بالانهماك في تجارة الرقيق والعاج والذهب وريش النعام وخشب الأبنوس.[٥] وزاد من عوامل السيطرة المصرية على السودان ، سعي الطبقة الألبانية التركية

---

(٣) جلال يحيى : تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر ، ص ٣٣٧ .

(٤) Michael C. Hudson. Arab Politics The Search for Legitimacy, p. 325.

(٥) P.M. Holt, The Mahdist State in the Sudan, p. 184.

الحاكمة لبناء دولة عظمى على غرار الإمبراطوريات الغربية ، وتطبيق نظريات العنصـــرية وسيادة الرجل الأبيض ، التي لقيت رواجاً في عهد الاحتلال البريطاني . [٦] كـــل هـــذه العوامل كانت كفيلة بخلق جو من الشكوك والعداء تجاه النفوذ والسيطرة الخارجية ، التي لا يهمها أمن السودان واستقراره أكثر مما يهمها استغلال خيراته وثروته الطبيعية وقوتـــه المادية والبشرية.

لقد كان السودان المحطة الأولى لمصر في قارة أفريقيا . وجـــاء الخـــديوي إسماعيـــل للحكم وفي مخيلته "مشروع السودان" ، فعزز الحاميات المصرية في أنحاء الـــبلاد مســـتغلاً حادث تمرد الفرق السودانية في توكار عام ١٢٧٣هـــ/ ١٨٥٦م . ولإكمال مشـــروعه حصل إسماعيل على موافقة الباب العالي بضم سواكن ومصوع إلى البحر الأحمر . وكـــان من نتائج ضم مصوع أن اصطدمت مصر مع الحبشة ، التي أعاقت المشروع المصـــري في الهضبة الأثيوبية . وكإجراء احترازي ، احتل الجيش المصري عام ١٢٩٢هـــــ/ ١٨٧٥م ميناء زايلة وأحرم الحبشة من تأمين منفذ بحري لها في مياه البحر الأحمر . ولكن أهـــداف إسماعيل لم تقتصر على إرسال الحملات الاستكشافية ، بل طمحت إلى ضم مجرى النيـــل الأبيض حتى منابعه تحت السيادة المصرية . ولكي يحصل على تأييد بريطانيا للمشـــروع ، أعلن استعداده لوضع حد لتجارة الرقيق في السودان . وفي عام ١٢٨٦هـــــ/ ١٨٦٩م ، عين صموئيل بيكر حاكماً على المنطقة الاستوائية الجديدة الممتدة حدودها عـــبر النيـــل جنوباً من غوندور أكو حتى منابعه عند البحيرات الكبرى . [٧]

وكان المشروع المصري في وادي النيل قد تحددت معالمه في بسط السيادة المصـــرية عليه جنوباً حتى خط الاستواء على يد البريطاني بيكر عن طريق إدخال نظـــام تجـــاري ، وفتح البحيرات الكبرى للملاحة ، وإقامة سلسلة من المواقع العسكرية ، والقضاء علـــى تجارة الرقيق ، لكن القضاء على تلك التجارة لم يتحقق في عهده . وعندما عين إسماعيـــل

(٦) Samir Amin, The Arab Nation, p. 30.

(٧) Vatikiotis. Ibid., p. 85.

خلفاً له شارلز جوردون حاكماً عاماً على السودان عام ١٢٩٣هـ/ ١٨٧٦م ، كان هم هذا الجنرال منصباً في القضاء على تجارة الرقيق ، فطهر النيل الأعلى وشمال السودان منها. ولما تأكد من إنجاز مهمته، قدم جوردون استقالته من منصبه في عام ١٢٩٦هـ/ ١٨٧٩م احتجاجاً على عزل الخديوي إسماعيل من قبل السلطان العثماني عبد الحميد الثاني. [٨]

عل أنه يجب أن نعترف بأن الحكم المصري في السودان من أجل النهوض بالبلاد ساعد في بناء مؤسسات الدولة الحديثة ، خاصة في مجال التربية والتنمية الاقتصادية . كما شجعت الإدارة المصرية الشعب السوداني على زراعة القطن وتجارة الصمغ ، ونجحت في إدخال محصول قصب السكر وزرع شجرة النيلة على نطاق واسع . [٩] وحين عزل إسماعيل عام ١٢٩٦هـ/ ١٨٧٩م ، كان وجود الأوربيين في السودان كموظفين وتجار مغامرين قد زاد بشكل ملحوظ ، كما قوى تورطهم في شؤون مصر الداخلية تمهيداً لاحتلالها .

وبموت محمد علي في عام ١٢٦٥هـ/ ١٨٤٩م ، بدأ الانحطاط الملحوظ للإمبراطورية الألبانية ، بعد أن حجمت حدودها لتقتصر على وادي النيل — مصر والسودان . وكان من نتائج استقلال مصر عن الباب العالي ، ظهور طبقة تركية مالكة مصدر تذمر قطاع واسع من السكان تجاه هؤلاء " الجباة الغلاظ السفلة " ، الذين مارسوا ضروباً من " الظلم والعسف، وكان بين هؤلاء الجباة عدد من السودانيين لم يكن تفلت منهم فرصة لإثراء أنفسهم وتوظيف أقارهم بغية تحقيق هذا الغرض . وكان كلاهما على كفاية يعرف حالة البلاد وكيفية حكم الأهالي ، ولكنهما كانا ينشغلان لمصلحتهما". [١٠]

كانت الحياة السياسية في السودان على فقرها يتوزعها الزعماء القبليون والدينيون ، كما انقسم العلماء إلى فقهاء سلطة ارتبطوا بالحكومة ووظائفها وعطائها ، وشيوخ الطرق

(٨) Sydney N. Fisher. The Middle East, p. 292.

(٩) Hudson, Ibid., p. 112.

(١٠) انظر سلاطين باشا : السيف والنار في السودان ، ص ٥٩ .

الصوفية الذين التصق معظمهم بعامة الشعب المتململ من الحكم الأجنبي . وفي ظل تلـك الأوضاع السياسية والاقتصادية المتردية ، ظهر محمد أحمـد المهـدي بدعوتـه الدينيـة الإصلاحية الرامية إلى الخلاص من الحكم التركي الشركسي والنفوذ البريطاني المتزايـد في أنحاء السودان .[11] كما أخذ يطالب وجهاء وأعيان البلاد بالهجرة إليه ومناصرة دعوتـه بهدف إعلاء كلمة الله والجهاد في سبيله.

فما هي طبيعة الدعوة المهدية ، والأسباب الموضوعية الـتي أدت إلى قيـام إمارتهـا وسقوطها في فترة وجيزة من الزمان ؟

تذكر المصادر على اختلافها أن استجابة أهل السودان للحكم المصري ومؤسسـاته لم تكن إيجابية . فقد كان ممثلو الإدارة المصرية – البريطانية ولاسيما في إقليمـي دنقلـة وكردفان ضارة بالسكان ، إذ أن الحكمدار رؤوف باشا منذ تعيينه في هذا المنصب ، كان يسعى إلى تحويل السودان إلى مزرعة خاصة به ، وكان نظام السخرة قد هبط بالسـكان إلى مستوى العبيد .[12] فوجد أهل السودان ضـالتهم المنشـودة في المهديـة ، وهـم لا يترددون لحظة واحدة في مواجهة تجار الرقيق، الذين نعتوا بـ (كلاب الدنيا)، فسرعان ما تحولت المهدية من دعوة دينية إلى حركة اجتماعية ذات مضامين سياسية يرمي صاحبها إلى قيام دولة إسلامية مستقلة عن النفوذ البريطاني من جهة ، والوصاية المصرية من جهـة ثانية .[13]

وقبل أن يستولي الإنجليز على مصر ، كان الجنرال جوردون ، الذي عينه الخـديوي إسماعيل حاكماً على المقاطعة الاستوائية عام ١٢٩٣هـ/ ١٨٧٦م ، ليصـبح في وقـت لاحق حاكماً عاماً على السودان . وكان تعيين الأوربيين في المناصب الإدارية التنفيذية من أهم الأسباب التي أثارت سخط الشعب السوداني ، والتي انتهت بالأزمـة السياسـية ،

(١١) محمد عمارة : العرب يستيقظون فجر اليقظة القومية ، ٣٠٥ .
(١٢) فلاديمير لوتسكي : تاريخ الأقطار العربية الحديث ، ص ١١٥ .
(١٣) مكي شبيكة : السودان عبر القرون ، ص ٤١١ .

وظهور بوادر الثورة المهدية . فكثيراً ما كان الموظفون الأوربيون بنـزعتهم الاستعمارية المتعالية يصدرون توجيهات إدارية تتضارب مع الأعراف القبلية والتقاليد الإسلامية للشعب السوداني . وكانت فكرة تعيين الحكمدار محمد رؤوف حاكماً على السودان خلفاً للبريطاني جوردون ، تهدف إلى امتصاص النقمة الشعبية ضد الحكم المصري . ولم يمض على حكمه للبلاد سوى ثلاثة أعوام ، حتى خرج محمد أحمد المهدي بدعوته معلناً مهديته عام ١٢٩٩هـ/ ١٨٨١م ، واتخذ من جزيرة أبا قاعدة لحركته . (١٤) وطفق يبعث الرسل إلى أعيان ووجهاء البلاد يبلغهم بأن المهدي المنتظر ، جاء ليملأ الأرض عدلاً ومساواةً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً . وسرعان ما انتشرت دعوته وكثر أنصاره ومريدوه في طول البلاد وعرضها .

لقد حذر محمد أحمد المهدي الخديوي من مغبة الاستعانة بالأجانب في حكم الديار الإسلامية ، بقوله : " اعلموا أن دسائس أهل الكفر ، التي أدخلوها على أهل الإسلام وضلالتهم التي مكنوها في قلوب الأنام ، قد أفضت إلى اندراس الدين ، وعطلت أحكام الكتاب والسنة بيقين ، فصارت شعائر الإسلام غريبة بين الأنام ، وتراكمت الظلمات ، وانتشرت البدع ، وأبيحت محارم الإسلام . " (١٥)

وحين استولى الإنجليز على مصر عام ١٣٠٠هـ/ ١٨٨٢م، كان الاحتلال للسودان قد أصبح واقعاً وحقيقة . فقد أخذ جوردون يتصرف على هواه ، فأخذ يقرب منه حاشية الخديوي المحسوبة عليه في جنوب البلاد . وجاء قرار تعيين التاجر إلياس مسؤولاً عن جمع الضرائب ومنحه رتبة باشا ، بمثابة الشرارة التي أشعلت النار في الوادي . وقد استاء وجهاء وأعيان البلاد من تصرفات عبدالرحمن بانقا ، أحد التجار المقربين من إلياس وسيدهما جوردون ، الذي كلفهما بجمع الضرائب من السكان . جاء رد الشيخ ملك آدم، الذي رفض بدوره تسليم الضرائب لهذا التاجر المرابي ، قائلاً : " إني أدفع للتجار أثمان

---

(١٤) مكي شبيكة : مملكة الفونج الإسلامية ، ص ٢٥٣ .

(١٥) الجندي : العالم الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٢٦٩ – ٢٧٠ .

البضائع التي أشتريها ، ولكني لا أدفع لأحد خراجاً" . وفي مجمل رده على إلياس باشـا ، أظهر آدم استنكاره الشديد متساءلاً بدوره : " هل مات الأتراك وسـائر البـيض حـتى صارت الحكومة تعين التجار حكاماً بدلاً من أن تعين الأشراف وذوي البيوتات!". [١٦]

نستشف من هذه العبارات ، مدى السخط والتذمر الذي عم أنحاء البلاد من التدخل الخارجي ، في ظل الإدارة المصرية . وكان خروج محمد أحمد إيذاناً بإشعال فتيل الثـورة في أنحاء الوادي .

## الشيخ وطريقته :

ولد محمـد بن أحمد المهـدي في جزيرة لـبب من أعمال دنقلة عام ١٢٦٠هـ/ ١٨٤٤م، من أب يمتهن حرفة تشييد القوارب المائية ، كما ينسب نفسه إلى بيت الـنبي محمد صلى الله عليه وسلم . استظهر القرآن منذ نعومة أظفاره ، ثم التحق بزاوية الشـيخ محمد شريف نور الدائم ، شيخ الطريقة السمانية الصوفية ، حي أجازه شـيخه وألبسـه الخرقة ، ومنحه راية ليدعو لطريقته . انتقل المهدي داعياً لطريقته من لبب إلى الخرطوم ، ليستقر به المطاف في جزيرة أبا عام ١٢٨٧هـ/ ١٨٧٠م ، حيث شيد هنـاك مسـجداً وخلوة مجاورة للذكر والتدريس ، فاشتهر صيته وعلت مكانته على حساب شيخه . ففي مجال الدعوة ، اعترض بادئ الأمر على مسلكية شيخه في حفل ختان أحد أعضاء الطائفة السمانية ، الذين سمح لهم شيخه بالغناء والرقص ، فاحتج المهدي على ممارسة مثل تلـك الطقوس المنافية للكتاب والسنة . [١٧]

على إثر ذلك الاعتراض الذي أبداه محمد المهدي ضد شيخه محمد شريف ، الـذي أخذ بدوره يلعنه ويسبه متهماً إياه بالخيانة وشق عصا الطاعة ، بعد أن أقسم يمين الولاء له ولطريقته . فكان الفراق عندما قرر التلميذ تنصله عن الطريقة السمانية ، وانضمامه رسمياً

---

(١٦) باشا : السيف والنار ، سبق ذكره ، ص ٦٠ – ٦١ .

(١٧) المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ٦٥ .

إلى حلقة الشيخ القرشي ، أحد شيوخ الطريقة نفسها ، ليصبح بعد موت الإثنين شيخاً للطريقة ذاتها . ثم سافر إلى كردفان حيث يكثر الفقهاء ، وهم من أجهل الناس بعلوم الدين ، فلقي نجاحاً باهراً بين ظهرانيهم ، حاثاً إياهم وأتباعهم على إعلان العصيان على ممثلي الحكومة الذين يخالفون قانون الشرع . ومن كردفان انتقل إلى المسلمية ، حيث التقى به هناك عبد الله بن محمد التعايشي أحد وجهاء قبيلة البقارة الذين يشتغلون برعي الإبل والبقر، فطلب منه الالتحاق بطريقة السمانية ، بعد تقديم قسم الولاء والطاعة أمامه. وجعل المهدي والتعايشي يخبران أتباعهما في السر أن الوقت قد آن لتطهير الدين من البدع والخرافات .

فهل كان الهدف من إعلان محمد أحمد مهديته خلافه الشكلي مع شيخه محمد الشريف ؟ أم أن عملية الخروج كانت تعني الثورة ضد الحكم المصري وإدارته الفاسدة ، التي اعتمدت على العنصر الأجنبي في حكم السودان ؟

إن أهمية الدعوة المهدية في تاريخ السودان الحديث ، تكمن في كونها تجد هويتها في الإسلام ، وفي اعتقادها الراسخ بوجوب خروج داعٍ من آل البيت ، يحمل اسم المهدي ، أو الإمام المستور . [١٨] علماً بأن فكرة "المهدية" استعملت على نطاق واسع في الفكر الإسلامي . فالمهدية بالنسبة إلى تعاليم السنة — مصطلح ديني يفاد منه ظهور مصلح ديني في كل قرن من الزمان لتنقية العقيدة وهداية العباد إلى الصراط المستقيم . في حين تعتقد بعض الفرق الشيعية أن المهدي هو الإمام الغائب المرتقب عودته إلى الأرض لملئها عدلاً وإحساناً بدلاً من الجور والطغيان.[١٩]

إن بعض الحركات السياسية والاجتماعية التي قامت في العالمين العربي والإسلامي قديماً وحديثاً ، قامت في الأساس باسم المهدي المنتظر ، كانت في الظاهر لتوظيف الدين خدمة لبرامجها وأهدافها . وكان الاعتقاد السائد أن ظهور المهدي إحدى دلالات الساعة.

---

(١٨) المصدر نفسه .

(١٩) محمود : الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، سبق ذكره ، ص ٤٠٨ .

ويؤيد الفكرة ذاتها عبد الرحمن بن خلدون بالقول : " اعلم أنه في المشهور بين الكافة من أهل الإسلام على ممر الأعصار أنه لا بد في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين ، ويظهر العدل ، ويتبعه المسلمون ، ويستولي على الممالك الإسلامية ، ويسمى بالمهدي . ويكون خروج الدجال وما بعده من أشراط الساعة الثابتة في الصحيح على أثره . " [٢٠] وقال شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية "إن الأحاديث التي يتحجج بها على خروج المهدي أحايث صحيحة رواها أبو داود، والترمذي وأحمد وغيرهم من حديث ابن مسعود". [٢١]

ظهرت فكرة المهدي في المغرب العربي على يد محمد بن عبد الله تومرت (ت ٥٣٧هـ/ ١١٤٢م ) مؤسس دولة الموحدين الشيعية التي امتد نفوذها من حدود المغرب إلى الأندلس ، وعادت الفكرة إلى الظهور في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي . وقد أثارت شخصية محمد المهدي في السودان جدلاً في أوساط المؤرخين وعلماء الاجتماع عن صحة مهديته . فالبعض اعتبره مجرد زعيم ديني ، نجح في تأليب الأفخاذ والقبائل حول زعامته في وقت بدأت فيه الإدارة المصرية في السودان تنحرف عن جادة الصواب . فتزعم حركة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ثم تدرج في دعوته حتى وصل في نهاية المطاف إلى ادعاء الوحي والمهدية . [٢٢] والبعض الآخر اعتبره دجالاً مشعوذاً أقام دعوته على الخداع والزيف وتذكية العصبية القبلية ضد الوجود المصري — البريطاني في البلاد . أما عامة الشعب السوداني ، فقد اعتبروه زعيماً روحياً وفاتحاً إسلامياً لا يقل شجاعة وعلماً وتقوى عن الخليفة الراشد عمر بن الخطاب .

انضم إلى الحركة المهدية عدد لا بأس به من الزعامات القبلية والمرجعية الدينية ، وعلى رأسهم مشايخ الطرق الصوفية الذين أعلنوا معارضتهم الشديدة للوصاية المصرية على البلاد . غير أن الشروح المختلفة التي قدمها نفر من المؤرخين ، حول طبيعة الحركة

(٢٠) ابن خلدون : المقدمة ، سبق ذكره ، ص ٣١١ .

(٢١) الهرفي : دولة المرابطين ، سبق ذكره ، ص ٩٠.

(٢٢) باشا : السيف والنار ، سبق ذكره ، ص ٦٠ .

المهدية أثارت بدورها تفسيرات مختلفة حول الدعوة وصاحبها . وفي مجال التحالفات القبلية التي انعقدت حول زعامة المهدي ، نجدها تارة تقوم على رابطة الولاء الشخصي ( القسم ) ، وتارة أُخرى على المؤاخاة بين القبائل ( العصبية ) ، التي شكلت تحالفاً سياسياً ضد الحكم المصري — البريطاني . وكان محمد المهدي في أثناء سياحته ينظر في أحوال البلاد وسكانها ، وقد أدرك أن غالبية أهل السودان يكرهون موظفي الدولة أشد الكره نظراً لكثرة المطالب بالضرائب العالية ومتاجرتهم بدماء الناس وأبنائهم وأكل السحت . وللحد من نقمة الشعب السوداني حاولت إدارة الاحتلال الحد من تجارة الرقيق، التي كانت تمثل مصدراً رئيسياً إلى جانب الزراعة ، مما أثار حفيظة العشائر الأُخرى المستفيدة من هذه التجارة ، فنقمت على الحكومة وحلفائها من قبيلة الشائقية وطائفة الختمية . [٢٣] وأصبح غالبية السكان في مقاطعتي النيل الأبيض والأزرق يرفضون الاعتراف بسلطة خديوي مصر الذي انحصر نفوذه بالخرطوم والمناطق المحيطة بها .

اقترن اسم المهدي بالنبي ، وأعلن من جزيرة أبا أن الهدف من وراء دعوته وخروجه إعلاء كلمة الله وسنة رسوله . على إثر ذلك عين أربعة خلفاء له في حياته ، وهم : عبد الله التعايشي وعلي ولد حلو ومحمد الشريف ومحمد السنوسي ، الذين اشرفوا على إعداد جيش المهدي وتسليحه، وجمع زكاة بيت المال والغنائم. وبالتالي أسند منصب القضاء والإفتاء إلى أحد مشايخ الأزهر ( أحمد ود جبارة ) ، الذي رافق المهدي في رحلته المضنية من جزيرة أبا إلى جبل قدير . [٢٤] ومن هناك أعلن مهديته ، بقوله : " .. أراد الله في أزله وقضائه ، تفضله على عبده الحقير الذليل بالخلافة الكبرى من الله ورسوله . وأخبرني سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بأني المهدي المنتظر ، وخلفني عليه الصلاة والسلام بالجلوس على كرسيه مراراً بحضرة الخلفاء الأربعة والأقطاب والخضر عليه السلام ؛ وأيدني الله تعالى بالملائكة المقربين وبالأولياء الأحياء والمقيمين من لدن آدم إلى زماننا هذا .. " [٢٥]

(٢٣) المصدر نفسه ، ص ٦٦ .

(٢٤) نعوم شقير : جغرافية وتاريخ السودان ، ص ٦٦٨ .

(٢٥) مكي شبيكة : السودان في قرن ، ص ١٥٩ .

وهكذا نجح محمد أحمد المهدي في نشر دعوته مع أنصاره الذين اتخذوا من جزيـــرة أبا معقلاً لهم بعد مبايعتهم إياه بالموت في سبيل الله . [٢٦] وكانت معركة أبا التي خاضها دراويش الحركة ضد القوات الحكومية بداية تحول جديد في تاريخ الســـودان الحـــديث ، حيث اقترنت المهدية بنظام العبودية التي فرضها الوجود الأجنبي في عمق القارة السمراء . فالقبائل التي بايعت محمد أحمد إماماً للدولة المهدية في السودان ، ينتسب غالبيتها إلى قبيلة البقارة ، وهم بطبيعة الحال قبائل عربية تعتمد في حياها على تربيـــة الأبقـــار ، ينتقلـــون بماشيتهم بحثاً عن الماء والكلأ بين النيل الأبيض والأزرق . وهذا يجعلنا نتساءل عن العوامل الاقتصادية والاجتماعية الكامنة وراء نصرة هذه القبائل للحركة المهدية من جهة ، وقصة المؤاخاة التي أجراها الشيخ محمد مع أُسرة التعايشي لها صلة بذلك الصراع المتقطـــع بـــين زعامة قبيلتي البقارة والكبابشة ، التي تدعي انتساها لقريش .

فهل كان تأييد البقارة للحركة تعبيراً عن معارضة القبائل العربية القرشية لمهدية محمد أحمد مجرد مزاحمة محمومة بين هذه العشائر ، التي كانت تدخل بـــين فتـــرة وأُخـــرى في مواجهة مكشوفة من أجل الماء والكلأ ، أم أن هذا التحالف كان في الأساس موجهاً ضد الحكم المصري — البريطاني ؟ يصف لنا الإخباريون صلة عميد أُسرة التعايشي الشيخ محمد التقي والد عبد الرحمن عن صلة الدم التي تربطه بفخذ الجبارات . وكان هـــذا الفخـــذ ينتسب إلى " أولاد أم صرة " . ولهذه الأُسرة دور مهم في مقاومة الحكم المصري وأعوانه المحليين ، الذين أثروا من تجارة الرقيق . ووجدت أُسرة التعايشي ومعظم أفخـــاذ البقـــارة نفسها أمام فئة من موظفي الإدارة المركزية في الخرطوم ، تريد أن تستأثر بالحكم والثروة . فقرر أفراد هذه العائلة ( التعايشي ) الهجرة إلى مكة ، حيث يعيشون بقية حياهم هنـــاك ولا يرجعون إلى السودان . [٢٧]

(٢٦) تورد بعض المصادر صيغة البيعة التي قدمت لمحمد المهدي على النحو الآتي : " نقسم بالله العظـــيم أنـــا بايعناك على توحيد الله وألا نشرك به أحداً ، ولا نزني ولا نسرق ولا نأتي ببـــهتان ، ولا نعصـــيك في معروف . وبايعناك على زهد الدنيا وتركها والرضا بما عند الله والدار الآخرة ، وعلى أن لا نفـــر مـــن الجهاد " . انظر المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب، سبق ذكره ، ص ٦٧ .

(٢٧) باشا : المصحف والسيف ، سبق ذكره ، ص ٥٤ .

وفي طريق عبد الله التعايشي إلى الأراضي المقدسة ، سمع بالشقاق بين محمد المهدي وشيخ الطريقة السمانية محمد شريف ، فقرر الانضمام إلى حلقة الأول . فلا غرو إذن أن تساند قبيلة البقارة الشيخ المهدي في جزيرة أباً ، ويرسلو إليه الوفود والمساعدات المالية ، فقد اعتبروه حليفهم السياسي ضد خصومهم من العشائر المجاورة . ويروي لنا التعايشي عن رحلته المضنية إلى المهدي المنتظر ، بهذه العبارات المفعمة بالأسى والمرارة : " كانت ملابسي ولهجة كلامي تدلان على أني غريب ، وبعدما عبرت النيل كان كلما قابلني أحد قال لي : ماذا ترغب هنا ، اذهب إلى بلدك . ليس هنا شيء تسرقه ، وأهل النيل يسيئون الظن بنا لأن التجار الذين كانوا يذهبون إلى الغرب للزبير ، كانوا يلاقون عنتاً كبيراً من العرب ، وكنت عندما أسألهم : أين المهدي المعروف باسم محمد أحمد وأين يقطن ؟ كانوا ينظرون إلي متعجبين ويقولون : وأنت ماذا ترغب منه . أنه لا ينجس شفتيه بذلك اسم قبيلتك ! " . (٢٨)

والملاحظ أن هذه المعاناة والمكابدة التي لقيها عبد الله التعايشي ورفاقه من قبيلة البقارة في هجرتهم إلى محمد المهدي في جزيرة أباً ، قد مهدت الطريق لهم الارتقاء في سلم الترتيب الاجتماعي للقبائل القاطنة في شرق وغرب السودان . فكانت الهجرة الثانية للمهدي من أباً إلى كردفان في فترة التعبئة المضادة للإدارة المصرية في الخرطوم . فبعد هذه الهجرة ، وإعلان محمد أحمد مهديته ، عظمت مكانة البقارة في عيون خصومها ، وقد أصبح التعايشي المساعد السياسي والعسكري له ويده اليمنى . فقد كان البقارة يمثلون العمود الفقري لجيش الإمارة المهدية . وكانت علاقاتها بعد نقل مقرها إلى كردفان تحسنت بقبيلة الجلابة والعرب الجعليين النازلين بين بربر والخرطوم وفي الجزيرة ، الذين تضرروا كثيراً من إجراءات الحكومتين المصرية والبريطانية ، اللتين قررتا طردهما من الجنوب . (٢٩)

(٢٨) المصدر نفسه ، ص ٥٥ .

(٢٩) المصدر نفسه ، ص ١٤٧ .

كل هذه الأمور كانت سبباً في أن يتحفز المصريون والإنجليـــز لاتخـــاذ إجـــراءات عسكرية لمواجهة خطر الحركة المهدية . لهذا الغرض أرسل رؤوف باشا خطاباً موجهـــاً لأحد قواده بطلب محمد المهدي إلى الخرطوم . وقد استقبل عبـــد الله التعايشـــي الوفـــد المصري برئاسة محمد أبو السعود فقاده إلى مقام المهدي ، الذي رفض الانصـــياع لقائـــد الحملة الذي ألح عليه السفر برفقته إلى الخرطوم ، حيث جاء رده متحججاً : " ماذا تريد مني ؟ وحق الله ورسوله ما أنا إلا سيد هذه البلاد ، ولن أذهب إلى الخرطوم لكي أبـــرئ نفسي " . (٣٠)

وتشير الروايات إلى أن مساعده ( عبد الله التعايشي ) نصحه بالانتقال من جزيرة أباً إلى كردفان ، أمراً تحتمه الضرورة السياسية لنجاح الدعوة . وقد استجاب محمد لنصيحة صديقه بالرحيل إلى كردفان ، حيث أذاع بين أتباعه أنه قد أوحي إليه الذهاب إلى جبـــل ماسة في بلاد المغرب . ولبعد المراحل ، قرر المهدي الاستقرار بجبل قدير الكـــائن بـــإقليم كردفان ، علماً بأن المأثور لدى أهل السودان أن المهدي يخرج في الأساس من جبل ماسة بشمال أفريقيا . وهكذا أمكن المهدي حل هذه المعضلة الاعتقادية بالوحي أنـــه خلـــف وراءه في أباً الخلفاء الراشدين الأربعة ( عمر وأبو بكر وعثمان وعلي ) . (٣١)

من جهة أُخرى ، أشار رفيق دربه التعايشي إلى الظروف الصعبة المحيطة بهذه الهجرة – من جزيرة أباً إلى جنوب كردفان : " لما بلغنا القدير كانت النفوس قد بلغت الحناجر ، وكنا في غاية الإعياء بعد هذا السفر الشاق الطويل .. ولم نكن نحصل على معونـــة مـــن الناس الذين كنا نجوز بلادهم ، وكان المهدي مع ذلك يقسم ما يحصل عليه من القليـــل الذي لديه بين الحجاج الذين كانوا يقصدونه ، وكان قلبي يتفطر عنـــدما أسمـــع بكـــاء الأطفال والنساء ، ولكني عندما كنت أنظر إلى وجه المهدي تعود إليّ الطمأنينة " . (٣٢)

(٣٠) المصدر نفسه .

(٣١) المحافظة : الاتجاهات الفكرية ، سبق ذكره ، ص ٦٧ .

(٣٢) المصدر نفسه ، ص ٦٦ .

لقد أثارت دعوة المهدي قلق الإدارة المصرية التي بادرت بإرسال حملة عسكرية كلفت باقتحام جزيرة أبا معقل الحركة . واستطاع الشيخ محمد وأتباعه من الأنصار الذين لم يتجاوز عددهم المئتين التصدي للحملة المزودة بالأسلحة النارية الحديثة ، معتمدين على بركة المهدي ورماحهم . وكانت موقعة أبّا تمثل أول أحداث الثورة المهدية التي اشتعل لهيبها في السهل والجبل ، لاسيما بعد أن عبر الشيخ وأتباعه النيل الأبيض إلى جبل قدير ، حيث أسس هناك زاوية دينية حتى لا تطاله القوات الحكومية . ومع أن الإدارة المصرية في عهد الحكمدار عبد القادر حلمي قد استطاعت تقليص نفوذه ، في إقليم سنار والجزيرة ، إلا أن قرار عزله في أواخر عام ١٣٠١هـ/ ١٨٨٣م ، مكن الحركة من استعادة عافيتها وتنظيم صفوفها استعداداً لمواجهة جديدة .

استمر الصّراع سجالاً بين المهديين والمصريين والبريطانيين حتى نهاية عام ١٣٠١هـ/ ١٨٨٣م لكن أنصار المهدي من الدراويش ما لبثوا أن استعادوا سيطرتهم على كردفان . وفي موقعة شيكان ، ألحق أتباع المهدي هزيمة منكرة بالقوات الحكومية بقيادة الجنرال هيكس في ٥ نوفمبر ١٨٨٣ . ومنذ ذلك الحين لم تعد دعوة المهدي مجرد حركة تمرد ، لاسيما بعد أن تمكن أنصاره من بسط سيطرتهم على السودان الغربي ، وذلك بعزلهم معظم الحاميات الحكومية في بحر الغزال ، وتشديد الحصار على الخرطوم حتى سقوطها في أيديهم في يناير ١٨٨٥ ، وقتل الجنرال جوردون .[٣٣] وبوقوع الخرطوم في قبضة المهدي فرض سيطرته على أرض السودان ، باستثناء سواكن ومصوع وبعض المناطق الاستوائية . وكان الشيخ يرى أن بسط سيطرته على السودان قد مكنه من التوغل في قلب القارة الأفريقية بهدف إقامة دولة إسلامية . غير أن موته المفاجئ في ١٣٠٢هـ/ ١٨٨٥م ، قطع الطريق على توسع وانتشار الحركة خارج بلاد السودان .

(٣٣) تذكر بعض المصادر أن المهدي أثناء حصاره لمدينة الخرطوم كان يهم بإلقاء القبض على جوردون حياً ، حيث روي عنه أنه قال : " إني أريد أن أفتدي به أحمد عرابي باشا ". انظر كلاً من جلال يحيى : الثورة المهدية وأصول السياسة البريطانية ، ص ٤٠ ، و :
Robinson, et al., Africa And The Victorian, p. 151.

والواضح أن مشروع إقامة دولة إسلامية في قارة أفريقيا ، كان قد اصطدم بأكثر من قوى محلية وأجنبية . ففي الداخل ضعفت سلطة خليفة المهدي عبد الله التعايشي ، نتيجة التمرد المستمر للعشائر السودانية ضد سلطته بتحريض من السنوسيين . وكانت أخطر ثورة تلك التي قام بها في ١٣٠٩هـ/١٨٩١م أفراد من أُسرة المهدي ، وبطش بهم التعايشي ، مما أدى إلى إضعاف عصبية الحركة ، ومن ثم أفولها نتيجة للتدخل الأجنبي . وكان هجوم القوات المهدية برئاسة عبد الرحمن النجومي على حدود مصر في عام ١٣٠٧هـ/ ١٨٨٩ م، قد هدد كيان الحركة ومستقبلها . فالقوات المصرية بقيادة جرنفيل كانت تمتلك إمكانيات دفاعية ضخمة في الحدود النوبية لمصر بالقرب من وادي حلفة ، حيث خاض الجيشان المصري والسوداني معركة التحامية انتهت بسقوط عبدالرحمن النجومي في أرض المعركة ، واندحار قوات الدراويش . وبهزيمة طوشكي في أغسطس ١٨٨٩م ، توقف زحف القوات المهدية في اتجاه مصر حتى تم استرجاع السودان بقوات مصرية — إنجليزية مشتركة عام ١٣١٤هـ/ ١٨٩٦م . [٣٤] فكانت هذه الموقعة بداية التراجع السياسي للإمارة المهدية في شمال السودان .

وبدأت هذه السياسة المصرية تؤتي أكلها في أرض السودان ، حيث أخذ التجار المصريون والإنجليز يشقون طريقهم إلى الداخل في حوض وادي النيل بهدف ربط السودان بخط حديدي ، لكي تسيطر مصر على منتجات جنوب الوادي . وكان لهذا الإجراء أثره على معنويات دراويش الحركة المهدية بعد هزيمتهم في موقعة طوشي . منذ ذلك التاريخ ، أخذت سلطة الخليفة عبد الله التعايشي تضعف قبضتها على مقاليد السلطة والحكم في أنحاء البلاد . كما أن تكالب الدول الاستعمارية على قارة إفريقيا خلال هذه الحقبة ، لم يتح الفرصة للحركة تعزيز قدراتها العسكرية بشكل ينسجم مع حجم التهديد الخارجي .

وفي فاشودة كاد يحدث صدام مسلح بين القوات الفرنسية ، التي سبق وأن احتلت البلدة في يوليو ١٨٩٨م ، ورفعت العلم الفرنسي عليها ، [٣٥] والقوات المصرية بقيادة

(٣٤) A.B. Theobald. The Mahdiya, p. 134.

(٣٥) Robinson. Ibid, p. 366.

كتشنر التي وصلت إلى البلدة في سبتمبر بعد استرجاع الخرطوم . وقد حسم النزاع سلمياً لصالح بريطانيا بعد أن قررت فرنسا سحب قواتها من السودان. وقد ظل الخلاف قائماً بين الإدارة المصرية والقوى المحلية التي قاومت الاحتلال البريطاني لإقليم وادي النيل في أواخر القرن التاسع عشر . ومن هنا تظهر قيمة الحركة المهدية كحركة دينية ذات أهداف سياسية مناوئة لمظاهر الحداثة وما رافقها من فساد اجتماعي واستنزاف اقتصادي لموارد السودان .

استمرت الحرب سجالاً بين الطرفين دون تفوق طرف على الآخر . وكانت المعارك التلاحمية التي خاضها السودانيون ضد الجيشين المصري والبريطاني من جهة ، وضد نجاشي الحبشة من جهة ثانية ، وضد سلطان دارفور في الجبهة الغربية ، غير متكافئة . وجرت مصادمات داخل الحركة المهدية ، بين الأجنحة المتصارعة من أنصار التعايشي — قبائل كردفان ، وحلفائهم المنشقين من قبائل وادي النيل ؛ مما سهل للأعداء مهمة القضاء على الدولة المهدية . فاستغلت إيطاليا الظروف الصعبة التي تمر بها الحركة فزحفت بقواتها من إرتيريا على إقليم كسلا عام ١٣١٢هـ/ ١٨٩٤م . ثم جاء الهجوم الفرنسي — البريطاني المشترك الذي اجتاح السودان من جهة الشمال والغرب عام ١٣١٦هـ/١٨٩٨م. [٣٦] ولم يبق من الإمارة المهدية ، سوى عاصمتها التي ظلت صامدة لأعوام ، رغم الحصار الخانق المضروب حولها .

وكان لابد لهذا الحدث أن يؤدي إلى عواقب خطيرة ، فإزاء هبوط معنوية أتباع ، خرجت معظم أنحاء السودان عن سلطتهم ونفوذهم . وأصبح الطريق للخرطوم ممهداً أمام الإنجليز وأعوانهم المصريين ، الذين أعدوا العدة لاقتحام أم درمان وغيرها . وبعد سلسلة من المعارك الطاحنة ، استخدم فيها الطرفان مختلف أساليب القتال والمناورة ، حسم الصراع لصالح السلطات المصرية . وكانت الشجاعة على حد قول محمد أحمد محجوب "وحدها غير كافية أمام مدفع مكسيم ، سلاح أوربا الجديد ، الذي استعمل أول مرة في

(٣٦) ستوكي : تاريخ الأقطار العربية ، سبق ذكره ، ص ٣١٠ .

حملة كبيرة . حين أشرقت شمس ذلك اليوم هجم نحو عشرة آلاف من الأنصـــار علـــى ميسرة جيش كتشنر وقلبه ، وقبل أن يجبروا على التراجع تركوا وراءهم في الميدان ألفـــي قتيل . " (٣٧)

وبسقوط أم درمان في يد الإنجليز ، وسقوط عبدالله النجومي وغـــيره مـــن القـــادة الميدانيين في أرض المعركة ، لم تتمكن الإمارة المهدية من النهوض من كبوتها ، كما حدث للحركة الوهابية على إثر سقوط الدرعية ودولتها السعودية الأولى . فالدولة المهدية الـــتي أسسها محمد أحمد المهدي لم تعتمد على عصبية أُسرية أو قبلية ، بقدر اعتمادها على عامة الشعب السوداني باختلاف مشاربه الصوفية وانتماءاته القبلية . وبسقوط معاقلها في شمال وجنوب السودان بين عامي ١٨٨٩و١٨٩٩م ، طويت صفحة المهدية كإمارة إســـلامية لم يقدر لها أن تعمر أكثر من عقدين من الزمن .

(٣٧) محجوب : الديمقراطية في الميزان ، ص ٣٢ .

# محتويات الباب الثالث

## - **الفصل الرابع** : موقف الكواكبي من الاستبداد

دعوة للحرية والاستقلال

في نقد الاستبداد وأدواته

قرشية الخلافة

# الباب الثالث

## إشكالية النهضة العربية

### الحركات السياسية الحديثة :

كانت فكرة الإصلاح مشروعاً سياسياً وثقافياً تلتف حوله النخبة المثقفة ، التي أقرت بتخلف العرب والمسلمين وعجزهم وتخاذلهم في الدفاع عن أوطانهم ومقدساتهم . وقد تبلور هذا الوعي عن الأزمة الحضارية التي تمر بها الأُمة ، كما تجلى ذلك في سلسلة من الصدامات العسكرية والسياسية الخاسرة بين الشرق والغرب ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر : حروب الاسترداد التي امتدت رحاها من شبه جزيرة إيبريا ( الأندلس ) إلى المغرب العربي (شمال أفريقيا)، في عصر الكشوفات الجغرافية ، والحملة الفرنسية على مصر والشام ، التي أثرت تأثيراً بالغاً في بنية العقل العربي ، وما أسفر عنه من خلافات محورية حول تقييم حملة نابليون، حيث اختلط العسكري الاستراتيجي بالحضاري الثقافي .

من جهة أُخرى ، شهدت الولايات العربية العثمانية خلال القرنين الثامن والتاسع عشر مولد دعوات سلفية وحركات سياسية ليبرالية ، عبرت زعاماتها الدينية والوطنية عن تبرمها وعدم رضاها عن الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتردية في البلاد العربية الخاضعة للحكم العثماني. وكان مصدر قلق هذه الزعامات تلك الفوضى التي عمت أنحاء المشرق بقدوم الحملة الفرنسية وغزوها لمصر وبلاد الشام . فقد أثبتت الأحداث والوقائع عجز السلطان العثماني توفير الحماية اللازمة لما تبقى من الولايات العربية الواقعة تحت سيطرته ، منذ ذلك التاريخ ارتفعت الأصوات المطالبة بالإصلاح ، مما ولد وعياً سياسياً بالمشكلة التاريخية — الانحطاط الحضاري والتدهور على كافة الأصعدة والمستويات .

ولتبيان المعاني الأصلية للحركات الفكرية والسياسية قيد البحث والدراسة في هذا الباب، نورد مصطلح نهضة Renaissance ، ومرادفاته الأخرى : يقظة Awakening وصحوة State of Consciousness ، بالرغم مما تثيره من لبس وغموض لدى القارئ العادي والمتخصص، فإنها جميعاً تلتقي عند معطى واحد . (١)

إن تلمس معالم هذه النهضة العربية ودلالاتها الثقافية المختلفة ، سوف تسمح لنا بفحص الوعي السياسي لدى زعماء الحركة العربية القومية في مواجهة الاستبداد العثماني من جهة ، والغزو الاستعماري الاستيطاني من جهة أخرى . وقد دفع هذا الموقف ببعضهم إلى القبول والاستحسان لمفردات الحضارة الغربية المادية، مع رفض كل ما يتعلق بمنجزاتها الإنسانية ، لاسيما في مجال الحريات السياسية والمذاهب الأدبية والفنية . وهذا الموقف نفسه ، يتكرر طرحه في حال الأزمات الطاحنة ، حيث ترفع الأصوات المطالبة بالتحديث Modernization ، والتغريب Westernization ، والعولمة Globelizetion . على طرفي نقيض، تنهض أصوات مطالبة بالدعوة إلى رفع راية الجهاد والاجتهاد ضد ركائز الإستبداد السياسي في الساحة العربية المدعوم بقوة من قبل القوى الاستعمارية الغربية والكيان الصهيوني . (٢)

في هذا الاتجاه ، كان الصدر الأعظم أول من استشعر بهذا الخطر المحدق بالدولة العثمانية، التي ظهرت آثاره في التقهقر السياسي والعسكري للنظام الإمبراطوري ويعود جذوره إلى نهاية القرن السادس عشر ، عندما تراجعت قواتهم من أبواب العاصمة النمساوية فيينا عام ٩٩١هـ/ ١٥٨٣م . فضلاً عن فشلهم الذريع في فرض هيمنتهم الكاملة على حوض البحر الأبيض المتوسط بعد موقعة ليبانتو البحرية عام ٩٧٩هـ/ ١٥٧١م . منذ ذلك التاريخ ظهرت معالم الضعف والتدهور في مؤسسات الدولة العثمانية المدنية والعسكرية ، رغم كل المحاولات المبذولة للخروج بها من هذا المأزق . (٣)

---

(١) أبو عوض أحمد والفارابي عبد اللطيف : الحركات الفكرية والأدبية في العالم العربي الحديث ، ص ٢٠ .

(٢) Kemal H. Karrat ed., Political and Socail Thought in the Contemporary Middle East, p. 90.

(٣) الجميل : العرب والأتراك ، سبق ذكره ، ص ٥٣ .

ففي مستهل المحاولات الإصلاحية للصدور العظام من أسرة كوبريلي في منتصف القرن السابع عشر ، ومحاولات السلاطين العثمانيين خلال القرن التاسع عشر إصدار سلسلة من الإصلاحات السياسية المعروفة باسم خط شريف كلخانة والبيان الهمايوني ، وغيرها من الفرمانات التي لم تمكن من وقف مظاهر الضعف والإنحلال التي ألمت بالكيان الإمبراطوري .(٤)

كل تلك الإصلاحات الشكلية " التنظيمات " ، لم يعد في مقدورها تسكين الثورات المسلحة في البلقان ( كريت واليونان ) ، وفي البلاد العربية ( مصر والحجاز واليمن وطرابلس الغرب ) الموجهة ضد النظام العثماني ، حيث أقدمت القوى المحلية على المطالبة بالحكم الذاتي والاستقلال . تلك هي جذور المسألة ، النهضة أو اليقظة العربية المطروحة منذ نهاية القرن الثامن عشر . كيف يمكن للعرب تحقيق ذاتهم في ظل هيمنة مركزية عثمانية مفرطة في نزعتها الاستبدادية ، بل ومغرقة في نزعتها الطورانية الممجدة للجنس والدم واللغة التركية ، والطمس المنظم والمرسوم لكل ما هو عربي ؟

فمن أراد فهم مغزى النهضة العربية وفك رموزها ومفرداتها ، فما عليه إلا أن يتعرف بشكل أفضل على النشاطات الأدبية والسياسية للجمعيات العلمية المنتشرة في مصر والشام والعراق . والبحث في إشكالية النهضة هو بحث في السبل الكفيلة للخروج بالأمة العربية من حالة الجمود الفكري والاجتماعي والاستبداد السياسي ، الذي أصبح ظاهرة من جملة الظواهر السائدة خلال العصر العثماني الثاني . وقد عبرت الطليعة المثقفة وغالبية عناصرها من المسيحيين النشطين المتواجدين في الشام وأبناء الوجهاء والأعيان المسلمين المناهضين للسياسة المركزية والنزعة الطورانية الاتحادية ، عن وعي قومي ووطني لم يتعد في أحسن الأحوال المطالبة بالحكم الذاتي ( اللامركزية ) ، ليتطور في مطلع القرن العشرين إلى المطالبة بالاستقلال والدعوة إلى نظام سياسي جديد قوامه المواطنة الحرة والمساواة في الحقوق والواجبات .

(٤) Stanford J. Shaw et al., History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol 2, p. 60 – 61.

من هذا المنطلق ، شكك القائمون على نشاط المنتديات الثقافية والجمعيات العلميـة السرية والعلنية بكل شيء يمت بصلة للنظام العثماني المعروف بنـزعته المركزية المفرطـة وتكريسه لمفاهيم الرعوية الدينية . (٥) كل ذلك تم طرحه ومناقشته في الصحف والمجلات السيارة والمؤتمرات السياسية المنعقدة هنا وهناك في مصر والشام وباريس ، مـن خـلال طرح تساؤلات عديدة لم تكن الأجوبة عليها متطابقة تماماً : كيف يمكن للعرب تحقيـق ذاتهم ، بل والنهوض من كبوتهم الحضارية بعد أفول شمس الحضارة الإسـلامية ؟ لمـاذا أحرزت أوربا تلك الطفرة الحضارية بينما ظل العرب والمسلمون يراوحون في مكـانهم ؟ وهل يمكن اللحاق بحضارة العصر الحديث من خلال الاقتباس والاستعارة دون المسـاس بالعقيدة والهوية — أي الخصوصية الثقافية لشعوب المنطقة ؟

إن النـزعة عينها لرواد النهضة العربية الحديثة تتمثل في عمق ذلك التحدي الغـربي الاستعماري الاستيطاني ، الذي تحدث عنه عدد من المؤرخين حول إمكانية حدوث حوار مشترك بين الحضارات ، بدلاً من الصدام والمواجهة . وكان صـاحب السـبق في هـذا المضمار، كلٌ من المفكر البريطاني أرنولد توينبي في بحثه الموسوعي ( دراسة في التاريخ ) ، والقومي العربي جورج أنطونيوس صاحب كتاب ( يقظة العرب ) ، الذي أدلى بدلوه في هذه المسألة الشائكة — شروط النهضة وبواعثها — . يقول توينبي : " إن الحركة القوميـة العربية شكلت جزءاً لا يتجزأ من نهضة العرب في مواجهة خطر الغزو الاستعماري بشقيه الأنجلوسكسوني — والعبرصهيوني ، كانت تتطلع إلى الحرية والاستقلال من نـير الحكـم التركي العثماني ، الذي طال أمده . على أن الاضطراب في الشرق العربي ، نجـم عـن اعتناق النخب التركية والعربية لـ " جرثومة القوميـة العربيـة في الكيـان السياسـي للإمبراطورية العثمانية " (٦)

أما جورج أنطونيوس فنظرته العامة للحركة القومية ، تنطلق من زاوية خاصة ، ممـا جعله يرسم خطاً فاصلاً بين مفهوم النهضة العربية والحركة القوميـة ، واصـفاً الأولى في

(٥) منذر معاليقي : معالم الفكر العربي في عصر النهضه العربية ، ص ٨٤ .

(٦) أرنولد توينبي : مختصر دراسة للتاريخ ، ج٣ ، ص ٤٠٨ .

مدخل دراسته بالبداية الخادعة : " بدأت قصة الحركة القومية للعرب في بلاد الشام سنة ١٢٦٣هـ/ ١٨٤٧م بإنشاء جمعية أدبية قليلة الأعضاء في بيروت ، في ظل رعاية أمريكية. أما الثورات والانفجارات المتكررة التي حدثت في القرون الثلاثة السابقة ، وحركت البلاد العربية من ركودها وخضوعها للحكم العثماني ، فليست لها علاقة وثيقة بهذه القصة . بل إن هذه الحركات ، مثل : ظهور فخر الدين في بلاد الشام ، وتأسيس الدولة الوهابية في جزيرة العرب ، وحملات محمد علي التي شنها على سيدته تركيا ؛ هذه الحركات يجب أن تنحى عن صميم الصورة وتوضع في مهادها ، وتعتبر حركات منفصلة ذات أسباب خاصة وليس مراحل في طريق زحف القومية العربية . " (٧)

لقد ولدت الحملة الفرنسية على مصر والشام ، بما تمثله من تحدٍ استعماري غربي للإمبراطورية العثمانية ، ردود فعل واستجابات متعددة الرؤى والأفكار لدى رواد حركة النهضة العربية . ولم يكن الوعي بالمشكلة وعياً زائفاً أو بداية خادعة كما أفصح عن ذلك أنطونيوس في بحثه عن جذور الحركة القومية العربية . وانعكس ذلك الخلاف في المواقف المتباينة لرجال الإصلاح : فريق تحمس لفكرة النقل والاقتباس كخيار بديل للإبداع والاختراع ، لايرى أنصاره حرجاً في استعارة منجزات الحضارة الغربية في شتى المجالات المادية والإنسانية . وفريق ثانٍ سعى سعياً حثيثاً للتوفيق بين معطيات الحضارة الغربية بنزعتها المادية المغرقة ، أو الحضارة الإسلامية ببعدها الأخلاقي والروحي . في حين مال الفريق الثالث إلى اتخاذ موقف معادٍ للحضارة الغربية ، ولم ير شيئاً يستحق العناية والاهتمام ، واكتفى بالنظر إلى الماضي الحضاري العريق للإسلام على أمل استعادته حتى تتمكن الأمة من تجاوز كبوتها . (٨)

غير أن الرؤى رغم تعارض أطروحاتها ظلت متفاهمة حول مسألة واحدة ، ألا وهي التصدي لخطر الغزو الخارجي ، بل والاقتراب من ناره قدر الإمكان — كما لاحظنا ذلك

---

(٧) جورج أنطونيوس : يقظة العرب تاريخ حركة العرب القومية ، ص ٧١ .

(٨) انظر حسن حنفي : قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر ، ص ٤٩ — ٥٠ .

في موقف وجهاء وأعيان القاهرة تجاه الحملة الفرنسية ، حيث قبلوا فكرة التعـــايش مـــع إدارة الاحتلال رغم معارضة عدد من مشـــائخ الأزهـــر لمشـــروع نـــابليون بونـــابرت الاستعماري . من هذا الموقف المتناقض ، استمدت حركة النهضة العربية الحديثة مقومات الحياة السياسية ، التي هي في واقع الأمر هجيناً من الثقافة الإسلامية العربيـــة ومـــؤثرات الحضارة الغربية . وقد عبر بعض العلماء المستنيرين ، من أمثال الشـــيخ حســـن العطـــار والمؤرخ عبد الرحمن الجبرتي عن إعجابهم ودهشتهم بمنجزات الحضارة الغربية من خـــلال المشاهدة لبعض التجارب العلمية المخبرية التي أجراها بعض علماء البعثة الفرنسية . وهذا الإعجاب نكاد نلامسه بشكل أفضل لدى الجيل الثاني من مشائخ الأزهر ، كما هو الحال عن رفاعة رافع الطهطهاوي الذي أتيحت له فرصة السفر إلى أوربا والإقامة لبعض سنين في مدينة النور باريس ، فخرج علينا بمؤلفه الشهير ( تلخيص الإبريز في تلخيص باريز ) . وبلغ التفاعل العربي ذروته ، كما نلمسه عند خير الدين التونسي في مؤلفه (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ) ، تلى ذلك إصدار تلك الوثيقة الدستورية المعروفة باسم " عهد الأمان " عام ١٢٧٧هـ/ ١٨٦٠م . (٩)

وفي هذه الأثناء ، ظهر جمال الدين الأفغاني ، الذي أخذ يـــروج لفكـــرة الجامعـــة الإسلامية Pan-Islamism ، في موسم الحج عام ١٢٩٢هـ/ ١٨٧٥م . فالصرخة الـــتي أطلقها في وجه الحكام كفيلة بحثهم على تبني مشروعه السياسي الرامـــي لخلـــق وحـــدة سياسية للأُمة قاطبة . وكانت النواة الأولى لهذا التيار الإسلامي ( جمعيـــة أم القـــرى ) ، وحلقة ( العروة الوثقى ) التي ضمت بين صفوفها أعضاء ناشطين من مختلف البلاد العربية والإسلامية ، اقتنعوا بأفكارها ومضامينها المشددة على وحدة العالم الإسلامي في مواجهة خطر الغزو الاستعماري الأستيطاني . واعتقد الأفغاني أن تعزيز الرابطة الدينية والدعوة إلى التقارب المذهبي بين السنة والشيعة ، ربما يساهم في خلق وحدة سياسية تنضـــوي تحـــت

(٩) أمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، سبق ذكره ، ص ١٥٧ .

مظلة الإمبراطورية العثمانية .[١٠] وقد تلقف هذه الفكرة عدد من المفكرين العرب من أمثال الشيخ محمد عبده ، وعبد الرحمن الكواكبي ، وغيرهم من رواد حركة النهضة العربية الحديثة ، الذين دعا بعضهم إلى إحياء مؤسسة الخلافة ، باعتبارها انطلاقة جديدة في حركة تحرير الفعل العربي من الجمود والتقليد .[١١]

لم يكن تأثير النموذج الفرنسي على مصر العثمانية من عام ١٢٠٦هـ/ ١٨٠١م وحتى عام ١٣٠٠هـ/ ١٨٨٢م ، مصادفة أو عشوائياً ، بل كان ينسجم مع توجيهات العصر العميقة في وقت كان البحث العلمي المتخصص لم يظهر بعد في المشرق العربي . وكانت الأبحاث العملية الموسوعية تميل إلى المحافظة والجمود وتقليد السلف في معزل عن المشاكل التي ألمت بالعالم العربي والإسلامي منذ قدوم حملة نابليون . وقد تبين أن الحاجة ماسة إلى تأسيس سلسلة من المدارس العسكرية ومعاهد اللغات والإدارة لتحقيق النهضة المطلوبة لمؤسسات الدولة الحديثة على النمط الأوربي . وكانت هناك صعوبة بالغة ومعاناة مستمرة في تحقيق مواءمة فكرية مع كافة الأنماط المستعارة من الغرب وتطبيقاتها في بيئة عربية إسلامية تقاوم بأشكال متفاوتة رياح التغيير التي تهب بقوة في اتجاه الشرق .

(١٠) المصدر نفسه ، ص ٨٤ .

(١١) أنظر نوربير تابيرو : الكواكبي المفكر الثائر ، (ترجمة علي سلامة ) ، ص ١٧٢ .



# الفصل الأول

## تيار الوطنية المصرية ( ١٢٤٧-١٢٩٧هـ/ ١٨٣١ - ١٨٧٩م )

### جذور المسألة المصرية :

يعود تاريخ صياغة مصطلح " الوطنية " إلى بداية عهد النهضة العربية الحديثة ، تلك الحركة السياسية والفكرية المتولدة عن رياح التغيير القادمة من قارة أوربا ، التي حمل بذرها الأولى علماء الحملة الفرنسية ، وما تلاه من احتكاك عسكري وتثاقف حضاري بين الشرق والغرب على نطاق واسع مما سبق مقارنة بما حصل في عهود الحملات الصليبية. وجاءت تجربة محمد علي بشقيها السياسي والاقتصادي في مصر والشام لتسهم في خلق وحدة سياسية متجانسة لم يقدر لها النجاح نظراً للتدخل الخارجي من جهة ، والمعوقات الداخلية التي اعترضت مسارها – تحديداً تصدي الدولة العثمانية والحركة السلفية الوهابية لمشروعه السياسي بقوة من جهة أخرى . وتدل الوقائع والأحداث على أن التجربة المصرية أنها لو تحالفت سياسياً مع الباب العالي ، وائتلفت فكرياً بالدعوة الوهابية ودولتها السعودية لقدر لها النجاح في إقامة صرح دولة عربية موحدة في نطاق المشرق العربي ، دون الحاجة إلى التضحية بالسمات الخاصة للهوية العربية الإسلامية . [1]

مع قدوم الحملة الفرنسية إلى مصر عام ١٢١٣هـ/ ١٧٩٨م ، كانت مظاهر التفوق الغربي بادية للعيان في كافة مجالات المعرفة ، حيث شكلت تهديداً مباشراً للشعوب العربية وإيقاظها من سباتها العميق . حينه اهتز ذلك الاعتقاد الراسخ أن دار السلم لا يزال

---

(١) أمين : المشرق العربي والغرب ، سبق ذكره ، ص ١٧ .

ممسكاً بقصب السبق الحضاري على دار الحرب . وكان رد الفعل لذلك الغزو العسكري والثقافي للشرق ، تحمس سلاطين الدولة العثمانية والحكام المرتبطين بهم في مصر وتـــونس إلى استعارة ونقل كل ما يمت بصلة للحضارة الغربية المادية . وكـــان أعضـــاء البعثـــات التعليمية الذين أرسلوا إلى أوربا ولاسيما فرنسا ، قد عادوا إلى بلدانهم متـــأثرين بمظـــاهر الحياة السياسية والاجتماعية هناك فتبنوا مفاهيم وأفكار جديدة ، كالقوميـــة والوطنيـــة والدستور والحرية . ولا تزال هذه المصطلحات ومشتقاتها تشكل مفردات سياســـية ذات مضامين ثقافية وثيقة الصلة بحركة النهضة العربية الحديثة ورموزها خلال مسيرتها المتعثرة ، سواء في عصر الاستعمار والإمبريالية ، أو عصر العولمة والكونية.

## المعنى الاصطلاحي للوطن :

تشتق كلمة (( الوطنية )) من مصدرها الأصلي (( وطن )) ، وجمعه (( أوطـــان )) في اللغة العربية . والمواطن هو الشخص الذي يشارك جماعة من الناس مساحة جغرافيـــة تربطه بهم مصالح مشتركة ، نخص بالذكر منها أواصر القربى والتآلف ؛ فضلاً عن الأخوة في العقيدة والدين، بما في ذلك اللغة والعادات والتقاليد وما شابه ذلك . وهكذا يتضح أن كلمة "وطن" ، و"وطنية" ، و"ومواطن" ، و"مواطنة" ، متلازمة مع تـــوطين الـــذات في التعايش مع الآخر وحملها عليه بصرف النظر عن تقاطع المصالح المشتركة . خارج نطـــاق هذه المفاهيم يصبح الوطن كلمة مفروغة ، غير ذات قيمة .

لكن المصطلح في حد ذاته ، رغم وروده في الأثر " حب الوطن من الإيمان " ، جرى الخلط بينه وبين مفردات أُخرى مقاربة له ، نخص بالذكر منها مفهوم قطر ، وربع ، بـــل وقبيلة ، وشعب ، ورد ذكرها مرات عدة في القرآن الكريم والسنة النبوية والشعر العـــربي قديمه وحديثه . وبالتالي ، أصبح مصطلح -الوطنية والقطريـــة - شـــائع الاســـتخدام في القاموس السياسي العربي. وكان أول من استخدم مصطلح وطن على نطاق واسع الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي (١٢٠٦-١٢٩٠هـــ/ ١٨٠١- ١٨٧٣م))، الذي يعتبره الدارسون

المهتمون بمسار حركة النهضة العربية، قطباً من أقطاب الوطنية الإقليمية المصرية . إذ يعزو منذر معاليقي هذا الاتجاه السياسي إلى الطهطاوي ، الذي اضطلع " بمهام الوطن ، فترجم نصوصه ، وأعطى مضموناً حضارياً وتراثياً لفكرة الوطن ، وذهب إلى أن الوطن هو الوطنية الإقليمية ، حيث يتعايش فيه جميع أبنائه " [٢]

يذهب ألبرت حوراني إلى نفس القول إن الطهطاوي جبل نفسه على ترديد كلمة وطن كمرادف لكلمة (( الوطن )) الفرنسية ، غير أن (( وطن )) الثورة الفرنسية على حد قوله : " لم يكن الأمة المتكبرة التي تعبد نفسها ، أمة الأيديولوجيات الحديثة ، بل الأمة خادمة الإنسانية ." [٣] حرياً بنا التعرف على هذه المصلطحات التي جرى تداولها على نطاق واسع في معظم أعمال الطهطاوي النثرية والشعرية ، كما هو الحال عند عدد من شعراء العرب في الجاهلية والإسلام . فلولا الوطن والقوم لما كانت العصبية والدين ، ولما كان هناك اجتماع إنساني سليم ولكان الناس حتى يومنا هذا مغرقين في حياة البداوة . [٤]

وينبه محمد جابر الأنصاري إلى ظاهرة الاستقرار البدوي في الحواضر العربية وأثرها البالغ على الحياة المدنية ، كان لا بد لها من المرور عبر هذا الانتماء القبلي لتطبيع وضعها وتأكيد ولاءها، أياً كانت درجة إسلامية أعضاء هذه المجموعة الاجتماعية – قبل وبعد ظهور الإسلام.[٥] فهذا الخطاب السوسيولوجي العربي المعاصر لا يخل من سخرية لاذعة يوضح فيها الكاتب أوجه الخلاف المزمن بين القبيلة والدولة في العالم العربي . فالقطرية المصرية على سبيل المثال نشأت وترعرعت في حضن ربيبتها الرابطة العثمانية ، قبل أن تتطور إلى مفهوم قديم جديد : مصر الفرعونية . وهكذا طرحت عناصر مختلفة في أُفق كل بلد عربي أو إسلامي ، بحيث أضحت الفرعونية هي النغمة الموازية للفينيقية في الشام ، والآشورية في العراق ، والبربرية في المغرب ، والقحطانية في اليمن . [٦]

---

(٢) معاليقي : معالم الفكر الغربي ، سبق ذكره ، ص ١٠٧ .

(٣) حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، سبق ذكره ، ص ١٠٥ .

(٤) إسماعيل : نحو علم اجتماع إسلامي ، سبق ذكره ، ص ٢٦٩ .

(٥) الأنصاري : التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام ، سبق ذكره ، ص ٨١ .

(٦) الجندي : المد الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٢٣٠ .

وفي اعتقادنا أنه لا يمكن فهم مثل تلك المصطلحات المحلية والوافدة ما لم تتبلـور في الذهن صورة واضحة عن مفهوم الوطن والوطنية والمواطنة والمواطن ، بمعزل عن عصـبية الربع والقبيلة والمذهب والطائفة . وهل يمكن أن نختزل مثلاً مفهوم – العصبية والـدين – لمفهوم – الشعب والوطن – في ظل الأنظمة القطرية الإستبدادية السائدة في العالم العـربي من المحيط إلى الخليج ؟

لقد استقر مصطلح الوطن والوطنية في الخطاب السياسي العربي المعاصـر ، بمعـنى أوسع وأشمل ، فغدا من العواطف المتغلغلة في نفوس العديد من القوميين العرب ، الـذين اعتنقوا هذه الفكرة عقيدة ومبدأ ، مع ولائهم المطلق للكتاب والسنة . والشـيخ رفاعـة الطهطاوي الأزهري الثقافة والمنشأ بدوره يمزج هذه الفكرة الوطنية بالأخوة الدينية ، دون تمييز أو محاباة بين أبناء الوطن المقيمين في بقعة جغرافية مشتركة ، بغـض النظـر عـن أجناسهم وأديانهم . وحب الوطن –من وجهة نظره – ترقى إلى مستوى حـب الفـرد لأسرته وعشيرته الأقربين ، ونزعة الوطنية تدفع من يعتقد بها إلى التضحية بماله ونفسه في سبيل رفعة الوطن وعزته وحمايته من المخاطر المحدقة به في الداخل والخارج التي تهدد كيانه وإزدهاره . بهذا الصدد ، خاطب الطهطاوي المصريين ، مسلمين وأقباطاً بضرورة التعاون لتحسين الوطن وتكميل نظامه ، قائلاً : " يجب أدباً لمن يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه فيما يخص شرف الوطن وإعظامه وغناه وثروته ، لأن الغنى إنما يحصل من انتظام المعاملات وتحصيل المنافع العمومية ، وهي تكون بين أهـل الـوطن على السوية لانتفاعهم جميعاً بمزية النخوة الوطنية " . (٧)

هكذا بزغت فكرة مصر المستقلة في أذهان عدد من مشائخ الأزهر الشريف ، الذين أخذوا يبشرون عن قرب موعد خلاص الشعب المصري من الحكـم العثمـاني والنفـوذ المملوكي المتزايد في البلاد عشية قدوم الحملة الفرنسية . وقد شهد ريف مصر وحضـره سلسلة من الحركات السياسية المناهضة للجيش الغازي ؛ وكان أبرزها أحـداث ثـورة

(٧) الطهطاوي : مناهج الألباب المصرية ، ص ٤٠٦ .

القاهرة بين عام ١٧٩٨ و١٨٩٩. وبالرغم من امتناع بعض مشائخ الأزهر عن الانخراط في الديوان ( المجلس الاستشاري ) الذي أشرف على تشكيله بونابرت ، إلا أن عدداً لا بأس به من العلماء قبل التعاون مع الاحتلال . وبدا العلماء وكأنهم ينتقلون من دور الوسيط بين الحكام والرعية كما هو الحال خلال العهد العثماني الأول ، إلى دور المشارك في صنع القرار ليصبحوا بديلاً للعناصر التركية والمملوكية ، التي استحوذت على السلطة والثروة في البلاد لقرون عديدة . [٨]

برز دور العلماء إلى واجهة الأحداث في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، إلا أن التطورات المتسارعة في مصر ( غزو فرنسي وغزو بريطاني ) ، لم تتح لهم فرصة كافية لتذوق طعم السلطة ومقالبها . وقد استغل الوالي محمد علي باشا الفراغ السياسي في البلاد الناجم عن جلاء القوتين الفرنسية والبريطانية لصالحه ، عندما أعد نقيب الأشراف عمر مكرم بيعة ناجزة له بمباركة وجهاء وأعيان البلاد . ولهذا الحدث أثره البالغ في فقدان الدولة العثمانية سيطرتها المباشرة على الولاية ، وبالتالي اهتزت صورة السلطان في نظر رعاياه ، بعد أن تأكد لهم عجزه عن حماية مصر المحروسة . كما ترسخ إحساس عميق لدى هذا الضابط الألباني المغمور أن بإمكانه الاستقلال عن نفوذ الباب العالي بعد إدراكه محدودية المهمة التي أرسل من أجلها أساساً — طرد الفرنسيين بالتعاون مع الأسطول الإنجليزي وفرسان المماليك . هذا الإحساس العميق بصعوبة مهمته ، دفعه إلى تعبئة الشعب المصري ضد الاحتلال البريطاني — حملة فريزر عام ١٨٠٧، تمهيداً للقضاء على منافسيه الأقوياء — الأشراف عام ١٨٠٥ من جهة ، والمماليك عام ١٨١١ من جهة أُخرى ، لكي يتسنى له التفرد بالسلطة والحكم دون منافس . [٩]

وإذا كان المصريون قد أصيبوا بخيبة الأمل في تنصيب محمد علي باشا والياً على البلاد ليصبح فيما بعد حاكمها المطلق ، فإن هذه التجربة رسخت في أذهان النخبة المثقفة

---

(٨) انظر خالد زيادة : " العلماء وتجربة التنظيمات في القرن التاسع عشر " ، مجلة الاجتهاد ، العدد (٥) ، خريف ١٩٨٩ ، ص ٣٨ .

(٩) Marsot. Ibid., p. 72.

فكرة المواطنة، بل ومفهوم الدولة الحديثة . فبعد ثلث قرن من الزمان من انسحاب الحملة الفرنسية ، نجد أحد أبرز رجال هذه النخبة الجديدة ( الشـــيخ رفاعـــه الطهطـــاوي ) ، لا يتردد عن وصف ذلك الضابط الألباني الوافد على مصر بالحاكم الجسور ، الذي خلص مصر من قبضة المماليك وقادها في طريق النهضة . ونراه يذهـــب إلى أبعد من ذلـــك ، عندما أجرى مقارنه بينه وبين الإسكندر المقدوني ، من حيث الشجاعة والإقدام " فلقبه بالمقدوني الثاني".[١٠]

فهل كان الطهطاوي صادقاً في كلامه وتقييمه لتجربة محمد علي ، أم أنه كان عالماً مداهناً لهذا الحاكم الغريب على مصر وأهلها ، حيث حول أرض الكنانـــة إلى مزرعـــة خاصة به وبسلالته؟

ينتسب رفاعه رافع الطهطاوي ( ١٢١٦-١٢٩٠هـ/ ١٨٠١-١٨٧٣م ) إلى أُسرة مصرية محافظة سكنت في مدينة طهطا بمصر العليا ، توارث أعضاؤها العلـــوم الدينيـــة ، والتحق بعضهم بالأزهر الشريف . وكانت أُسرته ضحية نظام الالتزام والمصادرات الـــتي فرضها نظام محمد علي ، ففقدت مصدر رزقها ، لكنها لم تفقد مكانتـــها الاجتماعيـــة . ويصادف مولد الطهطاوي عام جلاء جنود الحملة الفرنسية ، ولهذا التاريخ أثر عميـــق في حياته ، بل وفي تاريخ مصر الحديث. وكان التحاقه بالجامع الأزهر في القاهرة والتقـــاؤه هناك بالشيخ حسن العطار ، أحد العلماء المستنيرين الذين أظهـــروا إعجـــابهم الشـــديد بمنجزات الحضارة الغربية ، الأثر البالغ في مجرى حياته ، قبل أن يتلقى الصدمة الحضـــارية الأخرى في فرنسا Culture Shock .[١١] حينه وقر في ذهنه تلك العبارة الـــتي كـــان يرددها شيخه العطار دوماً وأبداً : " إن بلادنا لا بد وأن تتغير وأن يتجدد بها من العلـــوم والمعارف ما ليس فيها " [١٢]

(١٠) حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، سبق ذكره ، ص ٩٧ .

(١١) عوض : تاريخ الفكر المصري الحديث ، ص ٢٥٩ .

(١٢) محمد عمارة : تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة ، ص ٧٧ .

إن ذكرى السنوات الخمس التي قضاها في إحدى جامعات باريس لم تفارق مخيلته ، لاسيما وقد أحاط باللغة الفرنسية ، وتكونت لديه قاعدة عامة لمعالم الحياة السياسية والثقافية في عاصمة النور ، حيث اطلع هناك على أهم مؤلفات رجال عصر النهضة والتنوير ، من أمثال فولتير وروسو ومونتسكيو . كانت فرنسا بين عام ١٧٨٩ و١٨٣٠ قد تشبعت بمبادئ الثورة الفرنسية الثلاثة : الحرية والمساواة والإخاء بين الناس على اختلاف دياناتهم وأعراقهم . تلك الأفكار الثورية والليبرالية استوعبها الطهطاوي أثناء إقامته في باريس ، نلمسها بشكل واضح في مؤلفاته التي حوت ملاحظات دقيقة عن المجتمع الفرنسي بعيون شرقية . فقد عاصر أحداث ثورة ١٨٣٠م التي أطاحت بالملكية المطلقة وبآخر ملوك البوربون ، وجاءت بلويس فيليب وبنظام الملكية الدستورية المقيدة ، ليكشف لنا في كتابه ( تلخيص الإبريز في تخليص باريز ) ، عن التطورات السياسية والاجتماعية اللاحقة التي عاشها المجتمع الفرنسي بكافة طبقاته ضد أعتى الأنظمة الملكية المستبدة في قارة أوربا .

كان الغرب الرأسمالي بالنسبة له المثل الأعلى لخلق النهضة اللازمة للشرق العربي بوجه عام ، ومصر بوجه خاص .[١٣] وقد آثر الطهطاوي تعريف الشعب المصري بقيمة النظام السياسي الليبرالي ، من خلال مشاهداته اليومية لنظام الحكم القائم هناك في باريس بعد تحول المجتمع الفرنسي من الملكية الاستبدادية إلى الجمهورية البرلمانية . كما سجل انطباعاته من خلال ترجمته لمواد الدستور الفرنسي كاملة ، موضحاً كيف تنتظم دولة المؤسسات والقانون ، " وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم ، وكثرت معارفهم ، وتراكم غناهم ، وارتاحت قلوبهم ، لا تسمع فيها من يشكوا ظلماً أبداً " .[١٤] فالحرية على حد قوله – هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، أو بتعبير آخر إقامة التساوي في الأحكام والقوانين ، بحيث يصبح الناس سواسية أمام القانون.

(١٣) رفعت سيد أحمد : الدين والدولة والثورة ، ص ٣٤ .

(١٤) رفاعة رافع الطهطاوي : تخليص الإبريز في تخليص باريز ، ص ٩٥ ، نقلاً عن بلقزيز : الدولة في الفكر الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٢٩ .

من جهة أُخرى ، يشدد القول على أن الدستور الفرنسي لا يمت بصلة لما في كتاب الله تعالى وسنة رسوله الأمين محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، وإنما يـورد بعـض نصوصه المطابقة لقانون الشرع ، إبراءً لذمة ورفعاً لشبهة لمن ألقى السمع وهو شـهيد . فالتبشير به ، أي الدستور الفرنسي ، بمقتضى الأثر القائل الحكمة ضالة المؤمن ، لا يجـوز الإعراض عن الأخذ بها في حال عدم تعارضها مع أحكام الكتاب والسنة . فالحاجة الماسة إلى دولة النظام والقانون ، في ضوء اضطراب حبل الأمن عشية الغزو الفرنسي والبريطاني لمصر ، جعلته واحداً من العلماء القلائل المتحمسين لقيام دولة وطنية حديثة ، تحترم فيهـا الحريات العامة – الدينية والمدنية والسياسية – التي أفرد لها عنـاوين جانبيـة في معظـم مؤلفاته .[١٥] لكن الحريات المشار لها كان لا بد لها من ضوابط وثيقة الصلة بحرية الفرد والجماعة ، بل وحرية الملك المطلق ، في حال تنازله عن قسط مـن سـلطاته للرعيـة ، أو بالأحرى لمن ينوب منابها .[١٦]

أما عن المثل العليا التي وقرت في ذهنه ، فهي تلك المبادئ التي قامت عليهـا دولـة المؤسسات والقوانين ، ومزايا المواطنة الحرة وتكافؤ الفرص بـين أفـراد المجتمـع علـى المستويـين السياسي والاقتصادي . هذه الأفكار النظرية التي فهمها ساعدت على خلـق صورة واضحة المعالم للنجاح الذي حققته فرنسا في كافة حقول المعرفة الإنسانية ، بما في ذلك الثراء والقوة والمدنية . وعلى إثر عودته إلى مصر عام ١٨٣١م ، أصبح الطهطـاوي مصلحاً تربوياً وداعية متحمساً لمشروع قيام الدولة الوطنية المتحدة في إقليم وادي النيل . وقد ملأت مخيلته صدى منجزات الحضارة الفرعونية القديمة ، فأضافت عنصراً مهمـاً إلى تفكيره ووعيه السياسي بضرورة قيام دولة حديثة تمتلك اقتصاداً وجيشاً قوياً على غـرار الدول الأوربية . لكن فكرة الدولة الحديثة التي عبر عنها كانت مجسدة للنمط الإسـلامي الشرقي ، حيث يتفرد الحاكم بالسلطة والثروة ، وقلمـا يسـتأنس بنصـيحة العلمـاء ومشورتهم.

(١٥) انظر الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي ، ج٢ ، ص ٤٧٣ .

(١٦) الطهطاوي : تخليص الإبريز ، سبق ذكره ، ص ٩٥ .

ارتبطت سيرة الطهطاوي العلمية بحياة سيده وولي نعمته محمد علي وابنه إبراهيم باشا ، اللذين أحسنا وفادته بعد عودته إلى أرض الوطن . وكان أول منصب علمي أسند إليه مترجماً ومدرساً للغة الفرنسية بكلية الطب والمدفعية . ثم عين في وقت لاحق مديراً لمدرسة الألسن عام ١٢٥٢هـ/ ١٨٣٦م ، فكانت النواة الأولى للجامعة المصرية التي تخرج منها طلبة العلم الذين التحقوا بالوظائف الحكومية ، ويعود الفضل إليهم في تعريب المناهج العلمية من اللغات الحية الأوربية . فضلاً عما قاموا به من جهد رائع في ترجمة روائع الأدب الفرنسي . (١٧)

وكانت فوائد الكتب المترجمة بمثابة الخط الإصلاحي الذي جرى استعراضه في شكل مقالات في جريدة ( الوقائع المصرية ) ، التي أشرف على تحريرها الطهطاوي منذ شهر يناير عام ١٨٤٢م حتى عام ١٨٤٩م . كما أظهر رئيس تحريرها ميلاً واضحاً لتحويلها من جريدة رسمية تعنى بأخبار الطبقة الحاكمة إلى صحيفة سيارة تعنى بأخبار مصر الدولة والشعب والأرض . حيث حرص على تقديم العربية على التركية باعتبارها اللغة الرسمية ، فأخذ يقدم أخبار مصر على الأخبار العالمية بما في ذلك أخبار تركيا صاحبة السيادة على البلاد . (١٨) وكانت مظاهر النهضة تدور في هذا الإطار : الدعوة إلى تعاطي العلوم العقلية وشق الطرق وقنوات الري ، وبناء الورش والمصانع والمعاهد المدنية والعسكرية . كذلك كانت الدعوة ملحة إلى دراسات وتحقيق أمهات كتب التراث العربي من أدب وتاريخ وفلسفة ؛ فضلاً عما تسطره بعض الأقلام الشابة لمواد ثقافية متنوعة في الاقتصاد والسياسة والمجتمع .

وبناء على ذلك يكون الطهطاوي أول عالم مصري ، بعد شيخه حسن العطار ، امتهن العمل الصحفي والترجمة . وكان عمله في الوقائع المصرية عملاً أدبياً فنياً لم يقتصر على ترجمة أمهات الكتب فحسب ، بل أدخل اشتقاقات لغوية وسياسية فرنسية وتركية

(١٧) المصدر نفسه ، ص ٢٤٨ .

(١٨) المصدر نفسه ، ص ٢٥٢ .

على اللغة العربية. وفرض نفسه كمحلل للأخبار المحلية والعالمية ، فأصبح كلامه يستشهد به رجال الدولة ، على أنه الناطق الرسمي باسم حكام مصر . وكان أبرز ما يسيطر علـــى المسألة الشرقية في تلك الحقبة ، من الناحية الدولية ، التوسع العسكري لمحمـــد علـــي في الشام والحجاز واليمن . وعندما تطور النـــزاع بينه وبين السلطان العثمـــاني ، تـــدخلت الدول الاستعمارية ( بريطانيا وروسيا والنمسا ) لفض الأزمة عسكرياً ، وتحجيم الـــدور المصري وحصر نفوذه السياسي في إقليم وادي النيل . وكانت الوقـــائع المصـــرية هـــي الصحيفة العربية التي أخذت تدافع عن مشروع مصر الحديث .

كان الطهطاوي داعية للتحديث في مصر محمد علي ، يدعو الشعب إلى الالتفـــاف من حوله وتطبيق منهجه الرامي لبناء دولة قوية غنية . لكنه لم يشأ الاصطدام بولي نعمته ، فقبل هو وأقرانه بفكرة أن الباشا يمثل الأب الرحيم لشعبه الذي يستوجب مـــن الجميـــع طاعته . وتألقه في تمرير بعض الأفكار التي آمن بها يبدو واضحاً في مجمل حديثه عن نظام الحكم في فرنسا ، وما آلت إليه الأوضاع بعد ثورتي ١٧٨٩ و ١٨٣٠م ، حيث انقســـم الشعب إلى فريقين متناحرين : "الفرقة الأولى تحاول إعانة الملك ، والأخرى ضعفه وإعانة الرعية .. ومن الفرقة الثانية طائفة عظيمة تريد أن يكون الحكم بالكلية للرعية ولا حاجة إلى ملك أصلاً . ولكن لما كانت الرعية لا تصلح أن تكون حاكمة ومحكومة ، وجب أن توكل عنها من تختاره منها للحكم ، وهذا هو حكم الجمهورية ، ويقال للكبار مشـــائخ وللصغار جمهور . ( وهذا مثل مصر في زمن حكم الهمامية ، فكانت جمهورية الصـــعيد جمهورية التزامية ) . " (١٩)

تلك المقارنة التي أجراها الطهطاوي بين تجربة الجمهوريـــة الأولى في فرنســـا عـــام ١٧٨٩م وتجربة ثورة الهوارة في صعيد مصر عام ١٧٦٩م ، توحي بأن المصريين قد خبروا مثل هذا النظام السياسي في حدود ضيقة ؛ وربما كانت هذه المقارنة من المفارقات عندما قبل ممثلو شعب القاهرة بتنصيب محمد علي والياً على البلاد . يستعرض الطهطاوي مجدداً

(١٩) المصدر نفسه .

المصير المأساوي لملوك فرنسا ، بقوله : " إن بعض الفرنساوية يريد الملكية المطلقة ، وبعضهم يريد الملكية المقيدة بالعمل بما في القوانين ، وبعضهم يريد الجمهورية . وقد سبق للفرنساوية أنهم قاموا سنة ١٧٩٠ من الميلاد وحكموا على ملكهم وزوجته بالقتل ، ثم صنعوا جمهورية ، وأخرجوا العائلة السلطانية المسماة البربون من باريس ، وأشهروهم مثل الأعداء ، ولا تزال الفتنة باقية الأثر . " (٢٠)

نستشف من هذه العبارات أن الطهطاوي كان وطنياً جمهورياً أكثر منه مثقف سلطة، ومع ذلك ساند بمنتهي الولاء سيده محمد علي وخلفاءه عباس وسعيد وإسماعيل ، الذين أولوا عنايتهم بتحديث مصر ونهضتها . وكانت البعثات الدراسية التي عادت من أوربا قد ساهمت في خلق وعي سياسي بحقوق الشعب وممارسة السلطة ، وأن شعباً مشاركاً مستنيراً يستطيع الوقوف وراء حاكم حريص على مصلحة البلاد العليا . فالمدخل العملي للتنمية يكمن في توسيع قاعدة التربية والتعليم لتشمل كافة فئات المجتمع على قدم المساواة بين الذكور والإناث . لهذا الغرض ألف الطهطاوي كتاب ( المرشد الأمين للبنات والبنين ) ، الذي شدد فيه على ضرورة إتاحة الفرصة أمام الجنسين، خصوصاً الإناث ، فيتحقق بذلك ثلاثة أغراض مفيدة : " الزواج المتجانس ، وتربية الأولاد تربية صالحة ، وإتاحة الفرصة للمرأة المساهمة في التنمية ، بمعزل عن حياة الفراغ والنميمة المألوفة عن الحريم . " (٢١)

وإذا كانت نغمة الطهطاوي يغلب عليها التعاطي بحذر بموضوع حقوق المرأة ، فإنه يسعى في كتابه إلى إغراء قرائه بالمشاركة الوجدانية لهذه الدعوة الحارة لتحرير المرأة من الجهل ، باعتبارها النصف الفاعل في المجتمع . لكنه لم يدع صراحة – كما فعل قاسم أمين من بعده – إلى تحرير المرأة وانعتاقها من قيود المجتمع التقليدي ، حيث دعا الأخير إلى سفورها ، ومشاركتها في الحياة الاجتماعية .

(٢٠) المصدر نفسه ، ص ٢٧٣ .

(٢١) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ١٠٢ .

هكذا تبدو مفاهيم عصر النهضة والتنوير الفرنسي بصماتها حانية في طريقة تفكير جيل بأكمله من رواد عصر النهضة الحديثة في مصر ، كما نلمسها بوضوح في موقف الطهطاوي من قضايا المرأة وحقها في التعليم والمشاركة في بناء المجتمع . وقد اعتبره الدارسون المهتمون بالفكر العربي ، واحداً من رواد حركة النهضة العربية الحديثة . ولعل الاتجاهات المتأثرة في عصره بفلسفة مونتسكيو (روح القوانين) ، وسان سيمون (رأسمالية الدولة) ، قد وجدت تجاوباً ملموساً لدى النخبة الحاكمة ، التي أخذت تروج لمشروع قيام دولة عربية مستقلة في الشرق العربي توازي قوة ونفوذ الإمبراطورية العثمانية. كل ذلك أدى إلى ضعف قبضة السلطان العثماني على مصر وغيرها من الولايات العربية إلى ظهور شخصيات وأُسر حاكمة ، وإلى حروب أهلية طاحنة غذتها الصراعات المحلية والتدخل الخارجي . وقد عرف محمد علي كيف يستفيد من هذه الظروف الدولية في أعقاب الحملة الفرنسية ، في اتجاه بناء قاعدة سياسية واقتصادية لتصبح مصر نموذج الدولة الرائدة التي تتعايش في اطارها العناصر التقليدية المحلية والعناصر الحديثة الوافدة من الخارج.[٢٢]

من هذا الموقف القوي ، انطلق محمد علي في محاولته الرامية لبناء دولة غنية وجيش قوي ، حيث تميزت التجربة المصرية بدور نشط مارسه الحكام في ارسال بعثات دراسية للخارج، جلبت معها خبرات أوربا الصناعية . ويمكن لنا تتبع مسار الحركة الإصلاحية من خلال أبرز الشخصيات العلمية التي ساهمت في خلق هذه النهضة والوعي السياسي ، كما نلمسها في أعمال الطهطاوي الرئيسة : القول السديد في الاجتهاد و التقليد ، والتحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية، وتلخيص الإبريز في تخليص باريز ، ومناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية ، والمرشد الأمين للبنات والبنين . جاءت هذه الأعمال ملخصة لمفاهيم وقيم جديدة تتراوح بين الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد ونبد التقليد ، وتحديث اللغة العربية وتبسيطها . فضلاً عن الدعوة الملحة إلى إصلاح نظام التعليم بكافة

(٢٢) انطونيوس : يقظة العرب ، سبق ذكره ، ص ٩١ .

مستوياته ومراتبه، والطموح لبناء دولة المؤسسات والقانون كي تصبح نواة للدولة الوطنية الحديثة .

وفي كتاب ( مناهج الألباب المصرية ) إحساس عميق بعظمة حضارة وادي النيل ، حيث يناقش الطهطاوي بأسلوب علمي رصين خصوصية المجتمع المصري – ماضيه ومستقبله – إلى حد الاعتقاد الجازم بأن مصر تمثل قلب العروبة النابض . لهذا الغرض ، نظم العديد من القصائد الوطنية التي مدح فيها منجزات الحكام وفتوحات الجيش المصري شرقاً وغرباً. ولما كان مصطلح " وطن " قد ورد بصورة متكررة في صفحات الكتاب تارة بالعربية وأُخرى بالفرنسية . ولعل هذا النقل والاقتباس للمصطلح أوحى الطهطاوي لعدد من الكتاب بأنه مؤسس الوطنية المصرية الإقليمية ؛ ومن هنا كان مبحث الوطن والوطنية قد دفع بألبرت حوراني إلى القول : " فهو إذ كان يستعمل كلمة وطن ، كان لاشك يستعملها كمرادف لكلمة " الوطن " الفرنسية ؛ غير أن " وطن " الثورة الفرنسية لم يكن الأمة المتكبرة التي تعيد نفسها ، أمة الأيديولوجيات الحديثة ، بل الأمة خادمة الإنسانية . وهو يعتقد أن مصر الحديثة مؤهلة [ للقيام بهذا الدور ] .. آخذة في خلق عهد جديد ، وفي تغيير حياة شعوب الشرق " (٢٣)

في الوقت نفسه ، أولى عناية خاصة بالفضائل السياسية لفكرة المواطنة وحب الوطن، عملاً بالأثر " حب الوطن من الإيمان " . وكان من رواد الحركة الوطنية المصرية الذين ساهموا في مناقشات مستفيضة أفصحوا بدورهم عن مفهوم الدولة القومية ، بمعزل عن الرعوية الدينية ، التي حالت " دون قيام رابطة دينية تكون بديلة عن نظام الالتزام العثماني والمملوكي ، الذي عرفته أراضي الإمبراطورية العثمانية ، وبخاصة ريفها الإقطاعي ، طيلة قرون عديدة ، وتمكنت من خلاله أن تشد قبضتها على المنطقة العربية ." (٢٤) ثم تلتها الحقبة العثمانية الثانية من عام ١٢٢٠إلى١٣٠٠هـ/ ١٨٠٥ إلى ١٨٨٢م ، وهي المرحلة

---

(٢٣) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص١٠٥-١٠٦ .

(٢٤) رفاعة رافع الطهطاوي : الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي ، ج١ ، ص ١٢٢ .

التي نعمت فيها مصر باستقلالها السياسي ، حتى وقعت مجدداً تحت النفوذ الأجنبي الـــذي بادر بتصفية تجربة محمد علي ، التي آمن بها وكرس حياته في سبيل نصرتها .

إن مفهوم الطهطاوي للعاطفة الوطنية جعله يفقد النظرة المحايدة ، ســـواء بالنســـبة للأحداث المحيطة بمصر في عصره ، كما أثر هذا على نظرته الخاصة إلى القيم المرتبطة بها . كان التأكيد مراراً وتكراراً أيضاً في ( تلخيص الإبريز ) على فكرة النـــهوض بـــالوطن ، "مبيناً إلى أن محبة الوطن واجبة ملازمة " ، وهي من الفضائل الأخلاقية التي يتحلـــى بهـــا المواطن الذي يفتدي بلاده بروحه . وبناء على ذلك ، يرى لزوم تكافل أبنـــاء الـــوطن الواحد ، وصهرهم في وحدة متآخية ترفض التمييز الاجتماعي بين طائفة وأُخـــرى مـــن الناس ، واعتبار بعض الفئات على حد تعبيره مواطنين من الدرجة الثانية . معنى هـــذا أن فهمه لمصطلح " المواطنة "، غالباً ما تنطلق من مبدأ الأخوة الوطنية " المؤمن أخو المؤمن "، كما يراها هو ، وليس كما يراها الآخرون : " إن الشعور بالوطنية اصطلاح أفرنكـــي ، انتقلت بذوره إلى الشرق ، من مطاوي العلوم العصرية وأصول المدنية الحديثة، التي اهتدى إليها أهل الغرب". [٢٥]

إن اتجاهه الفكري جاء مجسداً لعقيدة شخصية راسخة وإيمان لا يتزعزع بأن الـــوطن ملك لأهله ، بحيث أصبحت دعوته مقبولة ومستساغة لدى قطاع واسع من الســـكان ، الذين رفعوا في وقت لاحق شعار " مصر للمصريين " . [٢٦] فالعاطفة ذاتها – حب الوطن من الإيمان – هي حقيقة حاول الطهطاوي تجسيدها في صور شتى ، تأخذ بذوي الألباب المصرية إلى مشاركته نفس التجربة : " وهذا يؤيد ما قلناه من أن أخوة الوطن لها حقوق، لاسيما وأنها يمكن أن تؤخذ من حقوق الجوار مما للجار على جاره خصوصاً من يقـــول بأن أهل الحلة الواحدة كلهم جيران .. فمتى ارتفع بين الجميع التظالم والتخاذل وكـــذب

(٢٥) محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ، ص ٦٩ .

(٢٦) أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي تحول التكوين المصري من النمط الآســـيوي إلى الـــنمط الرأسمالي ، ص٣٤٥ .

بعضهم على بعض والاحتقار ثبتت لهم المكارم والمآثر ، ودخلت فيما بينهم السعادة بكسب شعائرها ومآثرها . فلذلك بنى عليه الصلاة والسلام قوله : المسلم أخو المسلم بقوله لا يظلمه أي لا يدخل عليه ضرراً في نحو نفسه أو دينه أو عرضه أو ماله، لأن ذلك قطيعة محرمة تنافي الأخوة . " (٢٧)

لعله من السهل إدراك السبب وراء هذا التأكيد المستمر على الرفع من شأن الأخوة الوطنية والدينية . وقد جاءت هذه الفكرة مجسدة للفكرة القومية العربية ، التي تتنافى تماماً مع فكرة الرعوية الدينية التي روج لها سلاطين الدولة العثمانية لإجهاض كل حركة سياسية مناهضة لحكمهم وسيادتهم على البلاد العربية الخاضعة لهم . وهو يجعل من كلمة ( وطن) و( دين ) مفردتين سياستين ، ترقي بصاحبها لمرتبة المواطن الصالح المتمدن ، ويفسر الطهطاوي هذا السلوك بالقول : " ويفهم مما قلناه أن للتمدن أصلين ( معنوي ) ، وهو التمدن في الأخلاق والعوائد والآداب يعني التمدن في الدين والشريعة ، وبهذا القسم قوام المملكة المتمدنة التي تسمى باسم دينها وجنسها لتتميز عن غيرها. " (٢٨)

أما القسم الثاني من التمدن ( المادي ) ، وهو التقدم في المنافع العمومية كالزراعة والتجارة والصناعة ، ويختلف قوة وضعفاً باختلاف البلاد ومداره على ممارسة العمل وصناعة اليد، وهو الزم لتقدم العمران " (٢٩) ومهما اختلفت التعريفات التي أوردها الطهطاوي للتمدن والمواطنة والتسامح الديني ، فجميعها تصب في توضيح مفهوم الدولة القومية الحديثة . ولغلبة المدلول السياسي لمصطلح الوطنية ، نجد أن النزعة المصرية الإقليمية ذاتها ، سرعان ما وصلت بأصحابها للتعصب القومي بدلاً من التسامح الديني من خلال رفع زعماء الحزب الوطني لشعار "مصر للمصريين " ، كرد فعل على تسلط العناصر التركية واستبدادها بالسطلة ومقادير البلاد.(٣٠)

(٢٧) الطهطاوي : مناهج الألباب ، سبق ذكره ، ص ٩٩ .
(٢٨) المصدر نفسه ، ص ١٠٠ .
(٢٩) المصدر نفسه .
(٣٠) المحافظة : الإتجاهات الفكرية ، سبق ذكره ، ص ١٢٢ .

كانت الطبقة التركية — الألبانية الحاكمة والنخبة المصرية الحاصلة على ثقافة غربية ، قد استهلت حياتها السياسية بالاقتباس من الغرب بهدف اللحاق به والحرص على إقامة علاقات ندية معه . فمن ناحية نجد الطهطاوي مناصراً لتجربة محمد علي الرامية لبناء اقتصاد قوي وجيش حديث ليكون بمثابة النواة لمصر الحرة المستقلة عن النفوذ الأجنبي ، وقد بقي طيلة حياته معجباً بالفصائل العسكرية وبمنجزات الباشا على المستويين السياسي والاقتصادي .[٣١] وهذا الشعور أخذ يتعزز في أوساط النخبة الحاكمة بأهمية القوة العسكرية في مجال العلاقات الدولية ، بحيث أصبح الاقتباس من الأنماط الغربية الوافدة يمثل وجه مصر الحديث . ولم يعد الاقتباس مقصوراً على الجيش والبحرية ، بل امتد إلى كافة مناحي الحياة السياسية والاجتماعية عندما أدركت مصر أن دورها في الشرق العربي لن يكون إلا من خلال قوتها الاقتصادية والعسكرية . وقد أدى ذلك إلى نمو حجم الجيش المصري ليصل إلى مائة ألف جندي نظامي عام ١٨٣٨م.[٣٢]

تعرضت مصر العثمانية تحت تأثير حركة النهضة لتحول رئيس في البناء السياسي والاقتصادي ، فأصبح محمد علي حاكمها المطلق ، وتم إلغاء نظام توزيع الأرض المعمول به منذ صدور قانون — نامه عام ١٥٢٢م . وعلى أنقاض النظام القديم ، قام نظام إداري جديد أشرف على بنائه الخبراء الفرنسيون والإيطاليون الذين أشرفوا على بناء الورش المدنية والعسكرية والسكك الحديدية في طول البلاد وعرضها . وواكب ذلك تقدم مطرد في حقل التربية والتعليم ، حيث فتحت المدارس النظامية والمعاهد العسكرية أبوابها أمام فئات من الشعب المصري التحقت في صفوفها . ولم يعد في وسع النخبة الحاكمة المحدودة والمستندة إلى العنصرين الألباني والمملوكي ضمان الاستمرارية لهيمنتها على مقاليد السلطة والثروة .

كان الطهطاوي في دعوته الى تأصيل النزعة الوطنية يحث المصريين إلى نبذ الفرقة الدينية ، مشيراً إلى المخاطر الجسيمة التي قد يتعرض لها الوطن جراء التعصب الديني

(٣١) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ٩٢ .

(٣٢) Marsot. Ibid., p. 165.

وانحياز السلطان لطائفة من الأهالي ، قائلاً : " إن الملوك إذا تعصبوا لدينهم ، وتدخلوا في قضايا الأديان، وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم ، فإنما يحملون رعاياهم على النفاق ، ويستعبدون من يكرهونهم على تبديل عقائدهم " (٣٣)

لقد عرف الطهطاوي بتعلقه الشديد بمصر ، وكان يضاهي أقرانه في نزعته الوطنية كما تجلت في أبهى صورها : " مصر كنانة الله في أرضه وأن كتابة تاريخها تعريف بحضارات العالم كله، لشمولية مصر وتمكنها من استيعاب معارف البشرية وهضمها ." (٣٤) هذا الاتجاه الوطني الاقليمي ، الذي أرساه الطهطاوي ، سرعان ما أخذ منحىً جديداً عند زعماء الحزب الوطني ، وبخاصة بعد انقلاب ١٨٨١م الفاشل الذي قاده الكولونيل أحمد عرابي ، وقيام ثورة ١٩١٩م ، التي أفصحت بقوة عن شعار "مصر للمصريين" . (٣٥)

أما مصطفى كامل مؤسس الحزب الوطني ، فقد كان من أكثر الساسة المصريين حماساً لفكرة الرابطة العثمانية ، وهي في جوهرها عاطفةٌ دينية تشدد على إقامة علاقة حميمة بين الشعبين المصري والتركي . لكنه برغم هذا الموقف السياسي المؤيد للسلطان العثماني عبد الحميد وحركة الجامعة الإسلامية ، ظل يتحدث عن وطنيته المصرية إلى حد الهيام ، في مثل قوله : " بلادي ، بلادي ، بلادي ، لك حبي وفؤادي ، لك حياتي ووجودي ، لك دمي ونفسي ، لك عقلي ولساني ، لك لبي وحياتي ، فأنت أنت الحياة ، ولا حياة إلا بك يا مصر .." (٣٦) ثم يمضي قائلاً : " إنني لو لم أولد مصرياً لوددت أن أكون مصرياً .. قد يرى السفهاء والطائشون أن الانتساب لشعب مستعبد كالشعب المصري مما لا يليق بإنسان . ولكن أي شرف يطمع الحر فيه أكبر من العمل لإحياء الأمة التي سبقت الأمم كافة في العلم والمدنية والأدب ؟ " (٣٧)

---

(٣٣) الطهطاوي : الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ١٢٤ .

(٣٤) الطهطاوي : مناهج الألباب ، سبق ذكره ، ص ٩٩ .

(٣٥) Vatikiotis. Ibid., P 148 .

(٣٦) الرافعي : مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية ، ص ٤١٦ .

(٣٧) المصدر نفسه .

كان لابد من إيجاد نهضة فكرية وسياسية تبعث الشعب العربي المسلم في مصر مـــن غفوته، سواء تماشى هذا البعث والإحياء مع مفهوم الجامعة الإسلامية التي دعا لها جمـــال الدين الأفغاني ، أو الفكرة ذاتها التي تبناها السلطان عبد الحميد من موقع السلطة القاهرة . ولعل هذا الولاء المزدوج – الرابطة العثمانية والوطنية المصرية الإقليمية – جعل القـــوميين العرب المطالبين بالاستقلال عن الباب العالي يصبون جام غضبهم على كل ما يمت بصـــله للعثمنة والتتريك . وكان حجتهم في ذلك استحالة بناء وطن قومي يتعايش فيـــه جميـــع الأجناس والأديان في ظل النـــزعة الطورانية المتعصبة للجنس واللغة التركية ، وكـــل مـــا يرتبط بالهوية العثمانية .

وإذا كانت حملته السياسية القاسية ضد حزب اللامركزية وأنصاره مـــن القـــوميين العرب في بلاد الشام ، قد دفعت بالسلطان عبد الحميد والجنرال جمال باشا ، إلى مطاردة دعاة الإصلاح وعلى رأسهم المجاهد الكبير عبد الرحمن الكواكبي ، الذي فـــر إلى مصـــر هرباً من بطش السلطات العثمانية ، فإن المواجهة لم تتوقف عند هذا الحد ، بعد أن استقر المطاف بغالبية الأحرار العرب في القاهرة ، حيث وفرت إدارة الاحتلال البريطاني الحماية اللازمة لهم . ولقد عمل زملاء مصطفى كامل ، من أمثال عبد العزيز جاويش وعبـــد الله النديم على منافسته على زعامة الحزب الوطني ، بهدف الحد من تطرفه ومغالاته ، لكـــن أحداً منهم لم يستطع أن يقوم بالدور نفسه بكفاءة كامل نفسها .

كان عبد الله النديم أكثر العناصر المصرية تحاملاً على بعض المهـــاجرين الســـوريين الذين استقر بهم المطاف في أرض مصر، كما عبر عن ذلك صراحة في إحدى يوميات مجلة (الأُستاذ) ، بروح لا تخلو من المحبة لكل ما هو عربي ، والكراهية لكل ما هو أجنبي : " ما الشام ومصر إلا توأمان أبوهما واحد يسوء الاثنين ما ساء أحدهما .. فلم تنافر أبناؤهمـــا ؟ وانحاز السوريون في جانب بعيد عن المصريين .. أبراتب قدره عشرون جنيهاً يبيع المـــرء أخاه ووطنه ، بل وجنسه ودينه ؟ أم بكلمة تغرير نصرف حياتنا في خدمة الأجنبي لنعينـــه على إخواننا لينتقم منهم بغير ذنب ويجني على غير جانٍ .. " (٣٨)

(٣٨) حسين : الاتجاهات الوطنية ، سبق ذكره ، ص ١٤٧ .

ولمرات عدة متتالية نجد العبارات الجياشة نفسها يتردد صداها في الصحف السيارة كصحيفة المؤيد لسان الحزب الوطني ، التي زينت صفحاتها عبارات تشوبها عاطفة الرابطة العثمانية ، تلك العاطفة التي لا تتعارض البتة مع النزعة الوطنية الإقليمية المصرية ، وكانت حجته في ذلك : " إن مظاهرة الأمة المصرية نحو الدولة العلية هي مظاهرة قوية ضد الاحتلال الإنجليزي . واشتراك أفراد الأمة على اختلافهم في الاكتتاب للجيش العثماني هو اقتراع عام ضد الإنجليز في مصر . " [٣٩] ومثل الطهطاوي في القرن السابق لهم ، أغرم كامل بحضارة مصر ، وتغنى بشعبها ونيلها وسمائها ، بحثاً عن مخرج ومنقذ لهذه الأمة وخلاصها هذه المرة ليس من العثمانيين والمماليك ، بل من الأنجليز وأذنابهم !

إن نهج الوطنية المصرية الإقليمية ، التي كرسها الطهطاوي واضح كل الوضوح في تبريراته للأسلوب العنيف الذي لجأ إليه محمد علي وخلفاؤه في نقل مصر إلى مصاف الدول العظمى . لكن المرء يتعجب إلى أي مدى تحكمت الكراهية الأخلاقية التي أججها تجاه الخديوي عباس في سياسته العامة الممالئة للوجود الأجنبي . هل كانت تلك الرواية السياسية ( تلماك ) تعبيراً صريحاً عن عدم رضاه إلى ما آلت إليه الأوضاع في مصر بعد شق قناة السويس ، وإغراق البلاد بالديون الخارجية ؟

كانت ملاحظاته الناقدة لنظام الحكم في عهد الخديوي عباس قد أغضبت القصر ، فقرر نفيه إلى السودان بهدف التخلص منه . لكن الطهطاوي عكف هناك على ترجمة كتاب تلماك ، الذي ينطوي على بعض الدروس الخلقية لباشا مصر ، حيث أخذ يذكره بماضي مصر العريق ، ويعظه بمثل هذه العبارات : " أحبُّوا شعوبكم كأولادكم . إن الملوك الذين لا يهمهم سوى أن يرهبهم الناس ، فيستعبدون رعاياهم لجعلها أكثر خضوعاً ، إنما هم وباء الجنس البشري ، يرهبهم الناس ولا ريب ، إلا أنهم يكرهونهم ويمقتونهم . " [٤٠]

---

(٣٩) المصدر نفسه ، ص ٤٨ .

(٤٠) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ٩٧ – ٩٨ .

بهذه العبارات ، يشخص الطهطاوي التدهور السياسي والاقتصادي الذي لحق بمصر في عهد الخديوي إسماعيل ، وهو الغيور على مواصلة حركة النهضة التي دشـنها محمـد علي، وعجز خلفاؤه عن تحقيق الهدف المرسوم . ففي عام ١٨٤٠م ، كانـت التجربـة المصرية قد أفرغت من محتواها ، حيث أرغمت الدول الغربية الحكومة المصرية على توقيع معاهدة لندن ، التي بموجبها حجم الجيش والبحرية المصرية بشكل ملحوظ ، وأكره الباشا على سحب قواته من الشام والحجاز واليمن . فضلاً عن ذلك ، رسمت المعاهدة حـدود مصر السياسية وحصرتها في إقليم وادي النيل . كما تعهد بإلغاء احتكار الدولة على تجارة الاستيراد والتصدير وتخفيض التعريفة الجمركية المفروضة على السلع الأجنبية . وكانـت جميع هذه الإجراءات السياسية والاقتصادية كفيلة بتوجيه أول ضربة قاتلة لمشروع النهضة العربية الحديثة ، فوقعت مصر منذ ذلك التاريخ في حلقة التبعيـة والتخلـف ، ولم يعـد بإمكانها خلق ثورة اقتصادية مثيلة للثورة الصناعية في أوربا ، أو حتى مشابهة لتلك النقلـة النوعية التي حققها اليابانيون في عهد ميجي في نهاية القرن التاسع عشر.(٤١)

وإذا تتبعنا كتب وأبحاث الطهطاوي التي تربو على الثلاثين مؤلفاً ومئات المقـالات التي زخرت بها جريدة الوقائع المصرية ، لاتضح لنا أي وسيلة فعالة توسلها هذا العـالم في بث أفكاره الإصلاحية المستنيرة ، ومدى مطابقتها لروح العصر . فسـيرة الطهطـاوي ليست وصفاً لأفعاله وسرداً لأحداث ، أكثر مماهي تصوير لمواقف فكرية وسياسية آمن بها منذ مطلع شبابه . وهو يتعمد أن يظهر موقفه من تعليم المرأة دون مواربة ، فمثله كمثـل شمعة موقدة تضيء للناس طريقهم. وما يعجز المجتمع عن تقويمه بواسطة نشـر الفضـائل أو وضع القوانين والشرائع يفرضه الدين . وجوهر الدين هو الدعوة إلى مكارم الأخـلاق والابتعاد عن الشر . فهل نجح الطهطاوي في نشر رسالته ؟

---

(٤١) راجع دراساتنا المقارنة للتجربتين المصرية واليابانية في المجلة العربية للدراسات الدولية تحـت عنـوان : "تجربة التحديث في مصر واليابان : دراسة تاريخية مقارنة لعهدي محمد علي باشا والإمبراطور ميتسـو هيتو " . العدد (١) ، السنة الثالثة، شتاء ١٩٩٠ ، ص ٩٥ .

كان الطهطاوي محكوماً شأنه شأن العديد من الشباب المسلمين الذين عاصروا نهضة أوربا ، فأخذوا يقارنون بين مجتمعاتهم وما شاهدوه في الغرب . وأكثر ما تظهر هذه السمات والعلامات الفارقة في مواقفهم من قضايا الفرد والمجتمع . وفكرة المقارنة هي السمة الغالبة على مؤلفاته ، سواء في ( تلخيص الابريز ) ، أو في مناهج (الألباب المصرية). وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى إجراء مقارنة بينه وبين من سبقه ، على هذا النحو :" إن أفكار الطهطاوي تشكل تطوراً كبيراً بالنسبة لموقف الجبرتي الذي يعبر عن موقف غالبية المجتمع المصري في عصره . وتدل أحاديث الطهطاوي عن المرأة الأوربية على اهتمام الرأي العام المصري بحالة المرأة ووضعها في أوربا ، ومدى ما تتمتع به من حرية، وأثر ذلك على أخلاقها وسلوكها". (٤٢)

لا شك في أن الطهطاوي ونحن نبحث في نتائج دعوته الإصلاحية ، كان غير راضٍ عن أوضاع المجتمع المصري في عصره ، وبوجه خاص وضع المرأة . وهذا ما نجده ليس في أفكاره وأطروحاته فحسب ، بل ونجده عند نفر من الدارسين المعاصرين . بهذا الخصوص يحدثنا لويس عوض " عندما وطأت قدما رفاعة الطهطاوي أرض فرنسا لأول مرة عام ١٨٢٦م ، كان أول ما استوقف نظره الحرية التي تتمتع بها المرأه الفرنسية ووضعها الممتاز في المجتمع الفرنسي بالنسبة إلى ما ألفه الطهطاوي في تقاليد بلاده . كان أول مظهر من مظاهر هذه الحرية هي السفور الذي سبق أن لاحظه الجبرتي في نساء الفرنسيين". (٤٣)
وهكذا كانت نظرة الاثنين مختلفة تجاه المرأة . الأول عاش ومات في مصر ولم تتح له الفرصة بالسفر إلى أوربا ، والثاني ، عاش عن كثب الحياة الاجتماعية في فرنسا ، فأطلق العنان لقلمه في التعبير عما يجيش به صدره ووجدانه ، فسهل عندئذ استلال أفكاره وآرائه السياسية التي تمثل وجهة نظره الصادقة في المجتمع والسياسة .

لم يكن الأمر كذلك في مصر العثمانية - في عصر الجبرتي - ومصر محمد علي ، فقد كان التفاوت بين العهدين واضحاً . وبالمثل كانت مقارنات الطهطاوي بين فرنسا ومصر

(٤٢) المحافظة : الاتجاهات الفكرية ، سبق ذكرة ، ص ١٨٤.

(٤٣) عوض : تاريخ الفكر المصري الحديث ، سبق ذكره ، ص٢٦٠ .

أكثر تعقيداً ، وتطلب الأمر منه الحذر واليقظة في التعبير عما يجول في خاطره من أفكـار إصلاحية ، يصعب تلقيها من الحكام والرعية . لهذا تجد لغة التاريخ والوطن والمواطنة من المواضيع المحببة له ، التي تطرق لها من زوايا عدة حتى لايقع في طائلة المحظور من الكتابـة ولا يزال معظمها مخطوطاً ؛ وهي : نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز ، ونبذة في تاريخ إسكندر الأكبر من الملوك ، ومقدمة تاريخ مصر ، ونظم اللآلي في السلوك فيمن حكـم فرنسا من الملوك ، وكتاب الروض المزهر في تاريخ بطرس الأكبر ، وكتاب برهان البيـان في استكمال واختلال دولة الزمان .(٤٤)

وعلى هذا يمكن للباحث أن يرى أن التاريخ وظف بذكاء لخدمة تلـك النـزعة الوطنية المصرية الإقليمية . وقد عبر الطهطاوي عن هذه الذات المسلوبة في ظـل الحكـم العثماني ، انطلاقاً من حرصه على إحياء اللغة العربية وسيادتها على اللغة التركية السـائدة في مصر التي كانت الأداة المعبرة عن رفض التسلط الأجنبي على مقاليد السلطة والحكم في البلاد. وعلى هذا الأساس ، تبلور شعار مصر للمصريين في وقت لاحق على يد زعمـاء الحزب الوطني، الذين كانوا يرفضون التسليم بالأمر الواقع – الاحتلال البريطاني وأعوانـه من كبار الموظفين الأتراك الذين شكلوا الرديف السياسي للمستعمرين الغزاة .

والتعرف على الواقع السياسي الذي عاشه المصريون في ظل الاحتلال الإنجليـزي ، وما كانت تطلعاتهم القومية – فما عليه سوى قراءة بعـض فصـول كتـاب جـورج أنـطونيـوس (يقظة العرب) ، الذي تحدث فيه عن بعض مظاهر الوطنيـة المصـرية : "هكذا ولدت القومية المصرية ، واتجه قادتها وجهة جعلتها بمرور الأيام تزداد انفصالاً عن الحركة العربية العامة. ومع ذلك فقد ظلت الصلات الثقافية تربط بين مصر وسائر الأقطار العربية، وخاصة أن وادي النيل قد زاد رخاؤه وأمنه في ظل وصاية إنجلتـرا وحمايتـها ، فأصبح لذلك مأوى يلتجئ إليه ضروب متعددة من الناس : من طلاب العلم ، والكتاب ، والمفكرين السياسيين ، من البلاد العربية التي ظلت خاضعة للحكم العثمـاني . وكانـت

(٤٤) المصدر نفسه ، ص ٢٥٣ .

آمال المصريين لا تزال آنذاك – كما هي اليوم – متفقة اتفاقاً كبيراً مع آمال العرب ، لكن الانفصال كان تاماً في مجال العمل القومي . " [٤٥]

وهكذا ترسخ إحساس عميق في أوساط النخبة المصرية المثقفة بخصوصية حضارة وادي النيل وحيويته في مجال العمل القومي العربي ؛ وبالتالي إحساس الطبقة الحاكمة بالمهمة التاريخية الملقاة على عاتقها في قيادة الأمة . وفي مجال البعث الثقافي والتوحد الفكري العربي ، كانت كتابات الأفغاني والكواكبي ومحمد عبده ومحمد رضا الدليل النظري للعديد من القوميين العرب ، الذين استلهموا فكرة الجامعة الإسلامية ، مما جنب الفكر العربي مشاقاً كثيرة ومخاطر عظيمة ، في حال حدوث صدام ومواجهة مكشوفة بين المنهجين : الإسلامي ( السلفي ) والقومي (العلماني).[٤٦]

---

(٤٥) أنطونيوس : يقظة العرب ، سبق ذكره ، ص ١٧٤ .

(٤٦) سعد الدين إبراهيم وآخرون : مصر والعروبة وثورة يوليو ، ص ١٠٨ .

# الفصل الثاني

## تجربة عهد الأمان في تونس ( ١٢٤٧ – ١٢٨٦هـ/ ١٨٥٧ – ١٨٦٩م )

### تداعيات الأزمة ودلالتها في المغرب الأوسط :

تفرض دراسة تجربة عهد الأمان في تونس نفسها عنواناً سياسياً بارزاً للكشف عن مكامن الضعف والقوة ، التي لازمت مراحل تاريخية من حكم الدولة الحسينية . فمنذ أن انتزع الباي حسن بن علي فرماناً عثمانياً، منح بموجبه حكماً ذاتياً وراثياً استقر في أُسرته، أضحت تونس كياناً سياسياً مستقلاً عن نفوذ الباب العالي . وكان الاستقرار السياسي والازدهار الاقتصادي المحدود الذي شهدته البلاد خلال حكم حمودة بك ( ١١٩٧-١٢٣٠هـ/ ١٧٨٢ - ١٨١٤م ) [١]، يعود إلى ذلك الانفتاح الغير محدود على أوربا ، سواء على مستوى العلاقات السياسية الخارجية ، أو على مستوى المنافع الاقتصادية المتبادلة . تطلب البذخ المفرط في الإنفاق على بناء السدود والقصور الفخمة من الحكام المزيد من القروض الأجنبية المسهلة ، مما دفع بالبلاد إلى حافة كارثة سياسية واقتصادية ، عندما أعلنت الخزانة العامة إفلاسها ، بل وعجزها عن تسديد الديون المستحقة وأرباحها الربوية التي فاقت أضعافاً مضاعفة قيمتها الأصلية.[٢]

يتميز التطور التاريخي لتونس الحديث في عهد الدولة الحسينية بأنه على درجة عالية من التماثل مع حكم أُسرة محمد علي في مصر . وتميزت عناصر التماثل بأنها كانت في كلا البلدين متواترة ، تقتبس بشكل عشوائي غير مدروس النموذج الفرنسي في مجال

(١) انظر محمد أبو رأس الجربي : مؤنس الأحبة في أخبار جربة ، ص ١٠٥ .

(٢) الطاهر عبد الله : الحركة الوطنية التونسية رؤية شعبية قومية جديدة ، ص ١٢ .

الإدارة المدنية والجيش . فكلتا التجربتين واجهت تحديات داخلية وخارجية كبيرة ، كان أخطرها على الإطلاق تلك النـــزعة الاستبدادية ، التي عرف بها حكام مصر وتونس من العسكريين ( الدايات والباشاوات)، الذين غالباً ما اتخذوا قرارت انفرادية أودت بالبلدين إلى كوارث قومية ، وأفسحت المجال للدول الاستعمارية الغربية التدخل بصورة مباشرة في شئوونهما الداخلية ؛ كما هو معلوم عبر قنوات الامتيازات الاقتصادية ، والمحاكم الخاصة ، والقروض الممنوحة .

وإذا ما استثنينا مرحلة الازدهار الاقتصادي النسبي التي شهدتها الـبلاد في مراحـل متباينة ، فإن أكبر انتكاسة سياسية واقتصادية حدثت في العقد السادس من القرن التاسـع عشر ، عندما أعلنت الحكومة التونسية إفلاسها رسمياً . ولسد العجز المالي ، لجأ الـوزير الأول محمود بن عياد مصطفى الخازندار إلى المزيد من القروض الأجنبية بأسـعار فائـدة بلغت نسبتها الـ ٢٠% ، بددت معظمها في بناء القصور الفاخرة ، وكان قصر المحمدية منيفاً ، حيث " رغب أحمد باي أن يجعل منه فرساي تونس " .[٣] وبـدلاً مـن إقـرار ضريبة دخل معقولة على نشاط التجار الأجانب ، أقدم الوزير المذكور على فرض ضريبة على الأهالي قدرت نسبتها بـ ٦٢ ريالاً على كافة الرعية ، أصبحت تعـرف بضـريبة المجبى أو الإعانة . ويعلق الفقيه أحمد بن أبي الضياف على تلك الضريبة بعبارة سـاخرة لا تخلو من المرارة : "لعمري إنها مقالة دين ونصح يجد ثوابها وزيرنا الأول يوم تجد كل نفس ما عملت من خير حاضراً." [٤]

إن السياسة المالية وترشيد الإنفاق قبل الإفصاح عن عهد الأمان ، كانت تتكئ بقوة على كاهل الشعب التونسي ، فضلاً عن كونها سياسة اقتصادية مدروسة لمكافحة الفقر ، خطط لها التجار والقناصل الأوربيين ، ومن لف لفهم من النخبة الحاكمة . وكان قسـم كبير من الاستثمارات يعتمد في تحويله ليس على الزيادة في الموارد المالية من ناتج الاقتصاد

---

(٣) محمد خير فارس : تاريخ المغرب الحديث ، ص ٣٣٦ .

(٤) أحمد أبي الضياف: إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، ج٥، ص ١١٤.

القومي ، بل من الديون المتراكمة ومصدرها المصارف والبنوك الأوربية . لهذا الغرض شكلت لجنة مالية مشتركة فرنسية – تونسية ، أخذت تتدخل في شئون البلاد الداخلية بشكل سافر ، مما مهد الطريق لقيام ثورة محلية عام ١٢٧٩هـ / ١٨٦٢م ، قادها الشيخ علي بن غذاهم ، حيث اقتصرت مطالبها برفع المظالم عن الرعية . (٥)

وكان باي تونس ، خصوصاً محمد الصادق ، غالباً ما يستجيب لمطالب وزيره الأول مصطفى الخازندار الذي استحوذ على أموال الولاية وغرس أنصاره في أجهزة الدولة الحساسة . ورغم ارتفاع الأصوات المنددة بسياسة الوزير الأول إلا أن الباي لم يلتفت لتلك الأصوات المطالبة بالإصلاح ، حتى تاريخ عزل الخازندار ليحل محله خير الدين التونسي . فخرج الوزير الجديد على الباي بقاعدته الإصلاحية التي كان يرى في أن "التنظيمات لا تتعارض البتة مع الشريعة ، بل هي تعبر عن مقصد الشريعة على حفظ الحقوق وإقامة العمران .. دون إلتفات إلى معارضة تلك الفئة المتصرفة في الخطط بلا قيد ولا احتساب " . (٦)

وانطلاقاً من القاعدة السابقة – الإصلاح وشروطه – يمكن الإستنتاج بأن من بين أهداف خير الدين التونسي وأغراضه هو إيجاد موارد ثابته لبيت المال ( خزينة الدولة ) ، عوضاً عن الاقتراض من البنوك الأجنبية بأرباح ربوية خيالية والتي تذهب معظمها إلى جيوب السماسرة الأجانب والمحليين . وكان الهدف من وراء تلك السياسة الاقتصادية تجفيف منابع الفساد ومصادره في الداخل ، وبالتالي توظيف رؤوس الأموال بدلاً من تجميدها في البنوك الأجنبية ، أي بتعبير آخر ، خلق فرص عمل لتشغيل الأيدي العاملة العاطلة . وفي ذلك تخرج تونس من أزمتها الخانقة ، حيث ظهرت بوادر حرب أهلية طاحنة تمثلت في ثورة الخبز التي قادها علي بن غذاهم .

---

(٥) انظر كلاً من جان جاناباج : أصول الحماية الفرنسية ، ص ١٣ ، وعبد الجليل التميمي : بحوث ووثائق في تاريخ المغرب ، ص ٨٢ .

(٦) خير الدين التونسي : أقوم المسالك في أخبار الممالك ، ص ١٤١ .

**لماذا عهد الأمان ؟ وما هي أهم تطبيقاته ؟ ومن هو صـــاحب هـــذا المشـــروع الإصلاحي ؟**

ولد خير الدين عام ١٢٢٥هـ/ ١٨١٠م في القوقاز من عائلة شركسـية . التحـق بخدمة السلطان العثماني وأظهر مهارات عقلية منذ سن مبكرة أهلته للخدمة في قصر الباي أحمد ، الذي عني بتربيته تربية دينية وعصرية ، أتقن خلالها اللغتين العربيـة والفرنسـية . ومن ثم التحق بالجيش ليصبح في وقت لاحق مشرفاً على إدارة مدرسة باردو العسكرية . وكان التونسي على رأس بعثة رسمية اتجهت إلى باريس لمعالجة أزمة سياسية تتعلق بدعوى أقامها وزير سابق يدعى مصطفى الخازندار على الحكومة التونسية ، وسيأتي ذكر سـجل هذا الوزير المنحرف في سياق بحثنا .

وبعيداً عن إصدار أحكام متسرعة أو مبتسرة ، فإن غالبية من تطرقوا لسـيرة خـير الدين التونسي يجمعون على أن الرجل ، " كان عثمانياً في توجهاته ، ليس لأنه من تونس – وهي من ولايات الدولة العثمانية – فقط ، بل لأنه علـى كـبير اقتنـاع بمشـروع (( التنظيمات )) التي دخلت فيه الدولة العثمانية في عهد سليم الثالث ، ومحمـود الثـاني (الذي شبَّ خير الدين في نهاية عهده)، كما في عهد عبد المجيد الأول ، وعبد العزيـز ، ومراد الخامس . "[7] ولعل الحقبة الزمنية التي قضاها دارساً وباحثاً في فرنسـا وبعـض العواصم الأوربية بين عامي ١٨٥٢ و ١٨٥٥م ، لاستكشاف أنمـاط الحيـاة السياسـية والقوة الاقتصادية للغرب الرأسمالي أوصلته إلى تلك الحقيقة المـرة : أن العـالم لا يحتـرم إلا الأقوياء ، وأن القانون الدولي لا يحمي الدول الضعيفة . وبعد عودته إلى تونس عـين وزيراً للبحرية ، وعكف ست سنوات مع فريق من وجهاء وأعيان البلاد يتدارسون كيفية الخلاص من أغلال الامتيازات الأجنبية التي حصل عليها قناصل الدول الأوربية من الباب العالي .

(٧) قارن بين وجهة نظر حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، سبق ذكره ، ص ١١١ ، وبلقزيز : الدولة في الفكر الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٤١ .

أما مشروع عهد الأمان في تونس ، فيصفه أحمد أمين في مؤلفه ( زعماء الإصلاح في العصر الحديث ) بأنه وليد الحقبة التاريخية ذاتها : ظهور المسألة التونسية في سياق تداعيات المسألة الشرقية ، " رواية واحدة مُثلت مرة في مصر ، ومرة في تونس ، لم يختلف فيها إلا أشخاص الممثلين ."[٨] وللخروج من المأزق السياسي والاقتصادي الذي تمر به البلاد ، واجه خير الدين مشاكل كُثر ، " فاللجنة المالية المختلطة تريد أن تضع يدها على كل شيء في الدولة، لأن كل شيء متصل بالمال ، حتى المعلم في المدرسة والقاضي في المحكمة، ولو فعلت لأضاعت استقلال البلاد بتاتاً . ومشكلة ثانية ، هي كيف ينقذ هذا الشعب بعدما احترق بالجوع والفقر والمرض وفقدان الثقة بالحكومة ، ومشكلة ثالثة ، وهي بقاء مصطفى خزنه دار رئيساً للوزراء ، وهو الشرّه في المال كشرهه في حب السلطة والجاه."[٩]

وعليه ، فقد واجه خير الدين ضغوطاً خارجية ( دولية ) ، وضغوطاً داخلية (محلية ) حالت دون تمرير مشروع " عهد الأمان " لإنقاذ تونس من السقوط في الهاوية . وقد لعب أدوارًا سياسية واقتصادية وإدارية ، مكنته من مقارعة الفساد والمفسدين وعلى رأسهم مصطفى الخازندار وزمرته المدسوسين في أجهزة الدولة القضائية والتشريعية والتنفيذية ، حتى كاد أن يتمكن من استئصالهم . لكنه لم يتمكن من تجفيف منبع الفساد وأدواته في كل أنحاء المملكة التونسية . وهنا تكمن المشكلة . أما قناصل الدول الأوربية ، فقد سلك مسلكاً حازماً معهم ، رغم تلبيته بعض مطالبهم المعقولة وثيقة الصلة بتسديد فوائد القروض المقدمة لتونس . ولذلك احترموه لو خالفوه ، كما وضعوا العقبات في سبيله باطناً ، " ولكنهم يجاملونه ظاهراً " .[١٠]

ثمة أبحاث ودراسات تاريخية معاصرة ، صدرت في الآونة الأخيرة لتطلعنا نتائجها على أن تجربة عهد الأمان في تونس ، جاءت تجسيداً لتلك التوجهات السياسية

---

(٨) أمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، سبق ذكره ، ص ١٦٦ .

(٩) المصدر نفسه .

(١٠) المصدر نفسه ، ص ١٦٨ .

والاقتصادية الرامية لجعل تونس جزءاً فاعلاً ومقبولاً في منظومة دول حوض البحر الأبيض المتوسط . وخلافاً للولايات العربية التي ظلت تدور في فلك الدولة العثمانية ، استهلت كلاً من مصر وتونس منهاجها في الإصلاح السياسي والاقتصادي خلال القرن التاسع عشر ، أخذت كلتاهما تتحرر بشكل ملحوظ من النظام العثماني القديم . ومثلما لمع نجم محمد علي ورفاعة الطهطاوي في مصر، من خلال تبنيه مشروع بناء مصر الحديث ، لمع نجم حمودة بك وخير الدين التونسي.

إن أهم وأبرز التغييرات السياسية التي شهدتها تونس خاصة ، تتمثل في تجربة عهد الأمان، من حيث كونها تشكل امتداداً ، بل واستمراراً لمجمل تلك الإصلاحات العثمانية التي دشنها الباب العالي ، المتمثل في خط شريف كلخانة ( ١٢٥٥هـ/ ١٨٣٩م) والبيان الهمايوني (١٢٧٣هـ/ ١٨٥٦م) . ولعل التزامن والترابط بين هذين المشروعين ، يدفعنا إلى القول إن هذا الخطوات الإصلاحية الداخلية في كلاً من المركز ( الآستانة ) والأطراف (مصر وتونس ) ، لم تصدر بمحض إرادة النخب الحاكمة ، وإنما فرضت فرضاً قسرياً من قبل الدول الأوربية ، بهدف المحافظة على مصالحها في سائر الولايات العربية العثمانية . وقد استشكل بعض علماء الدين على هذه الإصلاحات العلمانية ، لكن صوت قوى التغيير المدعومة بقوة من قبل أساطيل الدول الأوربية كان هو الصوت الغالب في معظم الأحيان. وكان التونسي في مقدمة علماء السلطان ، الذين أبدوا تفهماً ملموساً لإمكانية اقتباس صيغ قوانين غربية لمعالجة مشاكل قائمة ومتفاقمة "ماثلة للعيان وليس بعده بيان". (١١)

تذكر المصادر أن الظروف المحيطة بوصول خير الدين لمنصب الوزير الأول ، أملتها الحاجة الداخلية ، التي تزامنت مع الضغوط الخارجية – تحديداً منذ ظهور المسألة التونسية (١٢٨٦-١٢٩٩هـ/ ١٨٦٩-١٨٨١م ) في جدول أعمال الدوائر الغربية الاستعمارية. وهذا الرأي يؤكده الباحث محسن علي شومان من خلال إجراء مقارنة بين موقف

(١١) خير الدين التونسي : أقوم المسالك في أخبار الممالك ، ص ٥ .

التونسي والطهطاوي ، بقوله : " كان فكر خير الدين عثمانياً إسلامياً خالصاً ، أي أنه كان ينتمي إلى الدولة العثمانية الأم التي شكلت تونس إحدى ولاياتها ، ويرى في إصلاحها إصلاحاً لعموم ديار الإسلام .. بوصفها غطاءً سياسياً واقياً يناهض به عبر الانضواء تحت لوائه أطماع الدول الأوربية.. على العكس من رفاعة الطهطاوي الذي تأثر إلى حد كبير بأمجاد مصر القديمة وتصور ( الوطن ) على أساس مصري ، وليس عثماني ولا حتى عربي . " (١٢)

وقد ترجم هذا الاتجاه من داخل السلطة خير الدين التونسي في كتابه ( أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ) ، لذا نجده في مقدمة دراسته يحدد مذهبه في الإصلاح انطلاقاً من أن الباعث الأصلي على ذلك أمران آيلان إلى مقصد واحد : " إغراء ذوي الهمة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدنها، بمثل دوائر العلوم والعرفان، وتمهيد طريق الثروة من الزراعة والتجارة ، وترويج سائر الصناعات ، ونعني أسباب البطالة . وأساس جميع ذلك حسن الإمارة المتولدة عن الأمن ، المتولد عن الأمل ، المتولد عن إتقان العمل المشاهد في الممالك الأورباوية [الأوربية] بالعيان ، وليس بعده بيان ." (١٣)

لقد وجه خير الدين دعوته الإصلاحية إلى القائمين على أمر الولاية العامة ( في إستامبول) ، والولاية الصغرى ( في تونس ) أشخاص محددين بعينهم " من ذوي الغيرة والحزم " ، وهم في نظره الساسة والعلماء ، إعادة النظر في أحوال الأمة وتدهورها وانحطاطها . (١٤) ولذا وجب الانتباه إلى ما ذهب إليه التونسي ، وهو يتحدث عن إمكانية إحداث تنمية اجتماعية واقتصادية في الولايات العربية العثمانية ، منطلقاً بذلك من

(١٢) محسن علي شومان : " قراءة في فكر خير الدين التونسي " . منبر الحوار ، العدد ٣٨ ، ربيع ١٩٩٩ ، ص ٧٣ .

(١٣) التونسي : أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، سبق ذكره ، ص ٨٩ ، نقلاً عن بلقزيز : الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، سبق ذكره ، ص ٣٥ .

(١٤) المصدر نفسه ، ص ٩٠ .

واقع تجربته الخاصة ومشاهداته لمنجزات أوربا الرأسمالية . إذ لا سبيل للنجاح وإنجاز هذه المهمة الشاقة ما لم يقترن القول بالعمل، لاسيما إذا كان هذا المتصــدي لإيقــاف هــذا التدهور وإصلاح الفساد المستشري لا يمتلك الوسائل الناجعة للقيام بهذا الدور .

ثم ينتقل في حديثه من مخاطبة الخاصة إلى العامة بالقول : " تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا بمجرد ما انتفش من عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يهجــر ، وتآليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر حتى أنهم يشددون الإنكار على من يستحســن شيئاً فيها . وهذا على إطلاقة خطأ محض .. " (١٥) ففي مؤازرة السلطة المركزية ، عندما يغلب على سياستها طابع الاستبداد والقهر مع تكوينات المجتمع ، وفي عجزها الواضــح تجاه ضغوط القوى الخارجية ، كان مطمح خير الدين أن يرى وطنه الأول تونس ووطنــه الثاني تركيا العثمانية دولتين قويتين مرهوبتي الجانب كسائر الدول والممالك الأوربية ، التي ترتكز في نظام حكمها على العدل والحرية . فالازدهار المادي لا يمكن تحقيقه بدون الحرية الفردية ، والسوق الحرة والمبادرة الفردية لا يمكن أن تنهض في بلدٍ لم يتحرر أهلــه مــن النــزعات الجهوية والعشائرية .

وهذا ما تكشفه دعوة خير الدين التونسي إلى تنشــيط دورة الاجتمــاع الثقــافي والسياسي على أسس من الحياة النيابية . وعلى هذا المستوى الجوهري أبــدى رأيــه في قواعد الحكم الصحيحة الذي اشترط نجاحها واستمراريتها بإلغاء الحكــم الاســتبدادي المطلق ، الذي يقدس فيه الفرد ، لأن الانفراد بالسلطة من وجهة نظرة يؤدي حتمــاً إلى الطغيان وخراب العمران . ولضمان استقامة الحاكم ( السلطان ) عدم الانحــراف عــن الصراط ، لا بد من تقييد سلطاته ، ولو استدعى الأمر عزله . أمــا قاعــدة الاحتكــام والمشورة فتتم طبقاً لما تقتضيه الشريعة والخير العام للأُمة ، حسب قوله : لا يستقيم الحكم أو الحاكم " بدون مشورة أهل الحل والعقد ويحمله حسن الإنصاف على الاستعانة بالوزير

(١٥) المصدر نفسه .

العارف النصوح ، فيما يشكل عليه من المصالح ، لكن لكون ذلك من النادر الذي لا يعتبر ، لاستناده إلى أوصاف قلما تجتمع في إنسان ، وعلى فرض اجتماعها ودوامها له، تزول بزواله ، وجب علينا أن نجزم بأن مشاركة أهل الحل والعقد للملوك من كليات السياسة ، مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين لها بمقتضى قوانين مضبوطة .. " (١٦)

دفع هذا التراكم والشكوى من فساد عصره وأهله إلى تحذير العامة من الشرعية الزائفة ، التي يستند لها ملوك الممالك الإسلامية ، حيث وضع مؤلفه تحت عنوان جانبي (الإصلاحات الضرورية للدولة الإسلامية) ، معتقداً أنه يقدم للأُمة خلاصة فكره وتجربته في العصر الحديث ، على غرار ما فعله ابن خلدون في زمن زوال الحكم العربي في الأندلس . فالتونسي بذل كل ما في وسعه إماطة اللثام عن تلك العناصر المشبوهه التي أعاقت مسيرة الإصلاح ، متحججةً أن نصوص عهد الأمان تتعارض مع أحكام الشريعة ، وهم في معارضتهم يحاولون الحفاظ على مصالحهم المكتسبة ، بل ويخشون مواجهة الإحتساب الشرعي لما اقترفوه في حق الدولة والرعية . وقد ذهبوا في ذلك مذاهب شتى ، فدسوا للعامة الكثير من قول الزور والغش ما ينفرهم منها ، مثل قولهم : " هذا شرع جديد مخالف لشريعة الإسلام " (١٧)

غير أن تلك المعوقات البشرية لم تثنِ التونسي عن المضي قدماً في دعوته الحارة إلى الإصلاح السياسي والاقتصادي ، وهو يرمي من وراء ذلك إلى سحب البساط من تحت أقدام تلك العناصر المناهضة للإصلاح باسم الدين . ومن أجل دعم وجهة نظره ، استشهد خير الدين بسيل من الآيات القرآنية والأحاديث المسندة ، وبآراء الفقهاء المسلمين من أمثال الماوردي والغزالي وابن خلدون ، فضلاً عن استعارته لأقوال بعض مفكري عصر النهضة الأوربية ، ابتداءً بمونتسكيو صاحب ( روح القوانين ) ، وانتهاءً

(١٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٣ .

(١٧) المصدر نفسه ، ص ١٤١ .

بجان جاك روسو صاحب (العقد الاجتماعي).[١٨] وكان في ذهنه عند صـــياغة كتابـــه (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) أن يحذو حذو من سبقوه من الفقهاء والمؤرخين ، الذي عانى بعضهم ما عانى من غربة في مجتمع ألفَ الذل والعبودية، فجاء بحثه ودراسـَته مطابقة لروح العصر ومقتضياته ، فاشتمل على مقدمة وتاريخ أحوال الـــديار الإســـلامية وأسباب إنحطاطها بعد ازدهارها .

وبنفس الوقت اتخذ من النخبة المخلصة المتحمسة للتغيير بطانة صالحة يســـتعين بهـــا لتمرير مشروعه الإصلاحي، وفقاً لمبدأ تآلف القلوب وكسب الأنصار والمؤيدين إلى صفه. فهو من حيث المبدأ كان يرى أن " مقتضيات مصالح الأُمة والعمل بهـــا متوقـــف علـــى الاجتماع وانتظام طائفة من الأُمة ملتئمة من حملة الشريعة ورجال عارفين بالسياسات .. يتعاون هؤلاء على نفع الأُمة بجلب مصالحها ودرء مفاسدها . "[١٩] علماً بـــأن هـــؤلاء الذين أحسن الظن بهم سرعان ما تقاعسوا عن نصرته موقفهم الإصلاحي فانقلبوا عليه ، وألبوا العامة والخاصة ضده ، وللخازن دار دور لا يستهان به في إيقاد نار الفتنة في البلاد عشية اندلاع الثورة الشعبية بقيادة الزعيم علي بن غذاهم .[٢٠]

أما العرض التاريخي ، فقد احتوى على مسح شامل لأهم الدول القومية المنبثقة مـــن ركام الحروب الدينية والثورات السياسية والاقتصادية في العالم القديم ( قـــارة أوربـــا ) ، والعالم الجديد (أمريكا) . حيث حرص على استعراض أوضاع كل دولة (مملكـــة) علـــى حدة ، مبيناً الطرق المثلى للتدبر في أحوالها السياسية ، ونظم الحكم المعمول به ، وطريقة

(١٨) المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ١٠٠ .

(١٩) التونسي : أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، سبق ذكره ، ص ١٥١-١٥٢.

(٢٠) بُليت تونس بشخصية مصطفى خازن دار الذي وسمه المؤرخون بشخص ميت الضمير أوكلـــت إليـــه شؤون البلاد في أوقات حرجة ملأى بالمطامع الدولية من جهة ، والاضطرابات الاجتماعية الداخلية من جهة أُخرى . انظر كلاً من أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ١٦٧ ، و الجمـــل : المغـــرب العربي الكبير ، سبق ذكره ، ص ٢٩٢ ؛ وراجع أيضاً محمد بيرم التونسي : صفوة الإعتبـــار لمســـتودع الأبصار والأقطار ، ج٢ ، ص ١٨ .

إنفاقها المالي على المؤسسات المدنية والعسكرية دون إفراط أو تفريط بالسيادة الوطنية . وكان الهدف من وراء ذلك الوصف التاريخي ، رسم وتوضيح أهم معالم ومقومات نهضة أوربا الحديثة ، لكي يقتبس العرب والمسلمون ما يلائم بيئتهم ، دون الحاجة إلى النقل دون استخدام العقل والاستفادة بقدر معقول من منجزات الحضارة الغربية المادية .

لم تكن دعوة خير الدين للإصلاح ناجمة عن مجرد إعجاب وتقليد أعمى لمظاهر الحضارة الغربية من ألفها إلى يائها ، كما فعل من قبله الطهطاوي ، الذي عاد مبشراً وداعياً لها في مصر محمد علي باشا . على عكس الحال ، كانت نظرة التونسي تصب أساساً في التكامل السياسي للإمبراطورية العثمانية ، ومواجهة الولايات العربية فرادى لخطر الغزو الاستعماري، لاسيما الغزو الفرنسي لبلاد المغرب من أدناه إلى أقصاه. وكان تجاهل هذا الخطر الماثل للعيان ضرباً من المحال بعد احتلال فرنسا للجزائر عام ١٨٣٠م ، واحتلال انجلترا لعدن عام ١٨٣٩م ، يوحي بأن مصير تونس وغيرها من البلاد العربية أصبح معروفاً دون الحاجة إلى التبصر في العواقب . وإعادة التنظيم وإصلاح الخلل الكامن في بناء الدولة ، بصورة جذرية تصيب المجتمع بهزة غاية في العنف ربما تفقده توازنه ، فيعجز عن النهوض من كبوته .

وكان مصيباً في تفنيده للأسباب الموضوعية والذاتية المؤدية لفشل تجربة الإصلاحات العثمانية – النظام الجديد – خلال الثلث الثاني من القرن التاسع عشر ، وتحديدها في عاملين أساسيين : أولهما ، تدخل الدول الكبرى الأوربية ( فرنسا وإنجلترا وروسيا والنمسا ) في شؤون الدولة العثمانية من خلال استعراض القوة العسكرية ، والحصار الاقتصادي الخانق لها وتحريض الحركات الاستقلالية بالخروج عليها . وثانيهما ، غياب برنامج عمل منظم ، والكادر المؤهل للقيام بهذه الأدوار ، وفي المقدمة السلطان صاحب الأمر والنهي . ونضيف هنا عاملاً ثالثاً مهماً ، ألا وهو المعارضة القوية التي أبدتها القوى المحافظة في الآستانة، وعلى رأسها شيخ الإسلام وقاضي عسكر وزعماء الطرق الصوفية

(البكداشية) وآغوات الإنكشارية، الذين عارضوا بقوة كافة الأنمـــاط المســـتعارة مـــن الغرب.(٢١)

وبفضل الأسلحة الحديثة والخبراء والمستشارين الأجانب ، أصبح من السهل علـــى السطلة المركزية في المركز ( إستامبول ) ، والأطراف ( مصر وتونس وغيرها ) أن تفرض إرادهّا السياسية على الأكثرية المعارضة . ولولا سلسلة المـــذابح الـــتي أعـــدها الحكـــام للمعارضة الإنكشارية وللفرسان المماليك في كلاً من مصر ( مذبحة القلعة عام ١٨١١م ) وتونس (ثورة علي بن غذاهم ١٨٦٤م) لكان من المستحيل عليهم مـــن فـــرض النظـــام الجديد على حساب النظام القديم . بهذا الصدد، يتساءل خير الـــدين : " هـــل يمكننـــا الحصول على الاستعداد [ النهضة ] المشار إليه بدون تقدم في المعارف وأسباب العمـــران المشاهد عند غيرنا ؟ " ويضيف قائلاً : " ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميـــع الممالك! " (٢٢)

ولعل اشتراطه عدم تعطيل تلك الإصلاحات – التنظيمات – على خلفية أنها أفكار مستوردة ، بل والقائمين عليها أنموذج افرنجي يدعو أصحابه إلى قيام نظام جديـــد علـــى أنقاض السلطنة العثمانية ، قول مبالغ فيه . فالدولة سواء كانت في الشرق أو الغـــرب – دينية أم دنيوية_، تهدف في نهاية المطاف لترقية أحوال الناس ومعيشتهم . في هذه العبارات يبدو أن التونسي أكثر حماساً من غيره للاقتباس من مفردات الحضارة الغربيـــة ، وهـــو يشترط في هذا الاقتباس والاستعادة ملاك القوة ، الذي يحصره ويحاصره هـــو نفســـه في مبدئي العدل والحرية . فالازدهار المادي في تونس وغيرها من الولايات العربية لا يمكـــن تحقيقه بدون ضمان الحريات العامة ، والسوق الحرة طبقاً لمقولة " دعه يعمل دعه يمر " ، لا يمكن أن تنهض دون استقرار سياسي . وكان هدف خير الـــدين أن يـــبين للعـــرب والمسلمين كافة ، كم من السهل عليهم أن يحققوا مستقبلاً زاهراً بحسن استثمار خـــيرات

(٢١) محمد أنيس : الدولة العثمانية والشرق العربي ، ص ١٤٤.

(٢٢) التونسي : أقوم المسالك ، سبق ذكره ، ص ٩٩ .

بلادهم ، بفضل ما خلفه لهم أجدادهم من تراث من جهة ، وبفضل وسائل التقنية الغربية الحديثة من جهة ثانية .

والواقع أن خير الدين كان أكثر وضوحاً في دعوته الإصلاحية التي تطرق فيه إلى نظم الحكم ومصادره مستدلاً تارة بآراء الفقهاء المسلمين ، وتارة بآراء الوضعيين الأوربيين حول ماهية العقد الاجتماعي . فالدولة أو المملكة تقوم على ثلاث ركائز أساسية: الملك العادل ، والوزير المباشر ، وحراسها من علماء الدين المستنيرين. غير أن هذه الوظائف والصلاحيات ، التي أعطاها لكلٍّ من هذه الركائز لا تجعل من "مملكته" نموذجاً مثالياً لنمط الدول الأوربية الحديثة ، سواء أكانت ملكية دستورية أم جمهورية رئاسية . فهو على سبيل المثال لا الحصر ، يعتبر العلماء حراس الأُمة وممثليها دون أن يكونوا منتخبين على غرار أعضاء المجالس النيابية في الغرب ، قائلاً : " فالمغيرون للمنكر في الأمة الإسلامية تتقيهم الملوك كما تتقي ملوك أوربا المجالس وآراء العامة الناشئة عنها وعن حرية المطابق . ومقصود الفريقين واحد هو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة وإن اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك " . (٢٣)

وقوام هذه المرحلة نجاح مشروعه السياسي في الإصلاح بهدف تجاوز الأزمة الراهنة التي تمر بها تونس . يحدد خير الدين مفهوم الشورى والقوانين على النحو الآتي : " إن الممالك التي لا يكون لإدارتها قوانين ضابطة محفوظة برعاية أهل الحل والعقد فخيرها وشرها متحضر في الملك ، وبحسب اقتداره واستقامته يكون مبلغ نجاحها . " (٢٤)

كان شغف خير الدين بالإصلاح شغفاً يتسم بالفكرة والعمل ، فقد انصب اهتمامه بالدرجة الأولى على إحداث تغيير الحالة القائمة من العجز والتخلف، فالإصلاح في الحكم والمجتمع بالنسبة له أصبح مسألة ضرورية ومُلحة . وعندما سنحت له الفرصه أن يصبح وزيراً لباي تونس خلال الحقبة الممتدة من ١٨٧٣م حتى ١٨٧٧م ، حاول تمرير بعض

(٢٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٢ .

(٢٤) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ .

الإصلاحات التي نادى بها طوال حياته ، خصوصاً المالية فيما يتعلـــق بجدولـــة الـــديون المستحقة على البلاد . كما قام بتحسين الأســـاليب الإجرائيـــة في الإدارة وفي المحـــاكم الشرعية ؛ فضلاً عن اهتمامه بتنظيم التعليم وتحديثه في جامع الزيتونة ، وتأسيس الكليـــة الصادقية . ومما ساعده على ذلك، انتعاش التجارة وعودة الشباب التونسي مـــن أوربـــا للمساهمة في نهضة تونس الحديثة. غير أن قوى المعارضة في الداخل والخارج لم ترض بهذه الإصلاحات التي هددت مصالحها بصورة مباشرة ، فحرضت الباي ضده . فالباي ( محمد الصادق ) ، كان مصطفى خازندار الوزير المنافق أحب إليه من خير الدين المصلح ، الذي حاول إقامة الدستورية عليه .[(٢٥)]

وهكذا ، كثر خصوم خير الدين في قصر باردو فأخذوا يكيدون له ، وعلى رأسهم مصطفى الخازندار سيئ السمعة ، الذي أصبح حاكم تونس غير المتـــوج ، إذ ســـاهم في الإطاحة بوزارة التونسي ، بل وحث الباي على نفيه من البلاد ؛ وكان الهدف مـــن وراء ذلك تثبيت مركزه وأعوانه وامتيازات أُسرته المكتسبة . يكشف لنا أحمد أمين جزءاً قاتمـــاً من سيرة مصطفى الخازندار : " رجل مغربي الأصل ، جاء تونس وسنه دون العاشـــرة ، فرباه أحمد باشا كما ربى خير الدين ، وأرتقى في الوظائف حتى صـــار وزيـــراً ، وهـــو شخصية غريبة ، لين بسام ، لا يقول (لا) لمن طلب منه شيئاً ولو مســـتحيلاً ، يرضـــى بالوعد ظاهراً ويضمر عدم الوفا باطناً .. تولى الوزارة نحو خمسة وثلاثين عاماً أثقل كاهل الشعب بالضرائب والمظالم ، يفعل ذلك كله نهاراً ويتهجد ليلاً ، يختلس المـــال ويعمـــر المساجد ؛ بدأ حياته سمحاً كريماً وختمها بخيلاً ؛ زوج بنته من خير الدين لمـــا تنبـــأ لـــه بمستقبل باهر.. حارب بكل قوته من تقرب إلى الباي ، أو من مال إليه الباي، حتى يضمن دوام نفوذه .." [(٢٦)]

لا نرى حاجة إلى الاستفاضة في الحديث عن صعود الخازندار إلى منصـــب الـــوزير الأول ، والأساليب الملتوية التي لجأ لها في تثبيت مركزه ونفوذه ، وهو يتظـــاهر للبـــاي

(٢٥) عبد الله : الحركة الوطنية التونسية ، سبق ذكره ، ص ٢١.

(٢٦) المصدر نفسه ، ص ١٥٣ .

بالصلاح والتقوى "ويشجعه على الإمعان في الترف والإفاضة في البذل ، حتى يأسره بحاجته إليه ، وحتى يتخذ من كل ذلك وسائل لاستنزاف مال الشعب ، بعضه له وبعضه للوالي ." [٢٧] كيف وقع ذلك ؟ ولماذا رفض خير الدين الاستمرار في منصب الوزير ، وبالتالي قدم استقالته من رئاسة مجلس الشورى ، معتذراً بعدم أهليته ، وباضطراب الأحوال في تونس ؟

كان خير الدين من أبرز من أنجبت تونس خلال هذا القرن ، ومن أخصهم علماً وسياسة . لكنه لم يكن يهوى السلطة ومقالبها ، رغم اقتحامه ميدانها مكرهاً بهدف إنقاذ البلاد من كارثة محققة . إذ تكشف لنا نصوص عهد الأمان مداخلات الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية ، وما آلت إليه البلاد من جراء الضغوط المتزايدة التي مارسها القنصل الفرنسي ليون روسن والإنجليزي ريتشارد وود على أحمد باي للتعجيل بالإصلاحات القضائية ، خصوصاً تلك المتعلقة برعايا الدول الأجنبية ، الذين يتمتعون بامتيازات قانونية تعفيهم عن المساءلة أمام القضاء التونسي . وكانت حادثة اليهودي باطو الذي سب مسلماً دينه وهو في حالة سكر قد أثارت موجه من السخط لدى الأهالي الذين استنكروا تدخل القنصل الفرنسي لتخفيف العقوبة عليه بالقتل تعزيراً . وعلى إثر تلك الحادثة ، ضربت قطع من الأسطول الفرنسي حصاراً على تونس ، وهدد القنصل الإنجليزي بالمثل استدعاء أسطول بلاده المرابط في جزيرة مالطا إلى ميناء حلق الوادي . ولم يبق من خيار أمام باي تونس غير المواجهة ، أو الإذعان للضغوط الخارجية ، فشرعت اللجنة الدستورية بصياغة برنامج عهد الأمان في سبتمبر عام ١٨٥٦ . [٢٨]

واحتاج الأمر أشهراً معدودة حتى تتمكن اللجنة من إنجاز تلك الوثيقة الدستورية المعروفة باسم ( عهد الأمان ) . وفي الصفحات الآتية ، نعرض نصوص هذه الوثيقة المؤلفة من ديباجة ومقدمة ؛ بالإضافة إلى أحد عشر بنداً نصت على معاملة سكان القطر

---

(٢٧) المصدر نفسه .

(٢٨) فارس : تاريخ المغرب الحديث ، سبق ذكره ، ص ٣٥٤.

التونسي على قدم المساواة بالطوائف غير المسلمة ، بما في ذلك حرية العبادة ، وحق إدارة ممتلكاتها سواء بالبيع أو الشراء دون تدخل السلطات المحلية . فضلاً عن الامتيازات الخاصة المتعلقة بإعفاء رعايا الدول الأوربية من سائر المكوس الجمركية والضرائب البلدية . وقـــد جاء في الديباجة ما يؤكد هذه الضمانات : " أن العمران لا يقع من نـــوع الإنســـان ، إلا إذا علم أن براءته هي الأمن له والأمان وتحقق أن العدل يدفع عن خوف العـــدوان ، وأن لا وصول لنهك ستر من حرماته إلا بقوة الدليل ووضوح البرهان .. " (٢٩)

أقر المسئولون على البرنامج التزامهم خط الشريعة الإسلامية ، باعتبارهـــا مصـــدر القوانين وثيقة الصلة بـــ " الدول العظام ، الذين سياستهم الدنيوية إعمـــال الإعـــلام في النقض والإبرام ، يؤكدون الأمان على أنفسهم للرعية ، ويرونه من الحقوق المرعية ، وهو أمر يستحسنه الفعل والطبع ، وإذا اعتبرت مصلحته فهو مما يشهد باعتباره الشـــرع لأن الشريعة جاءت لإخراج المكلف عن داعية الهوى ، ومن التزام العدل وأقسم عليـــه فهـــو للتقوى ، وبالأمن تطمئن القلوب وتقوى " . (٣٠) وساد هذا الاعتقاد في أوساط العلمـــاء المصلحين الذين شاركوا في صياغة تلك الوثيقة الدستورية ، وفي مقدمتهم أحمد بـــن أبي الضياف الذي شارك في إعدادها ، بحيث جاءت منسجمة مع التطور السياسي الملحـــوظ في دول أوربا ، لاسيما فرنسا ، كونها تمثل آخر درجة في سلم رقي الغرب وتقدمه . (٣١)

وتكشف وثيقة عهد الأمان صراحة التســـليم أو الاستجابة لإرادة الغير ، وإعطائـــه ما يريد من ضمانات قانونية لضمان حقوق رعاياه ، بعد أن أدرك الحاكم ( محمد باي ) والفقيه ( خير الدين ) ، وضع تصورهم الخاص لإمكانية التوفيق بين القـــوانين الشـــرعية والوضعية ، عملاً بالقاعدة الشرعية ( لا ضرر ولا ضرار ) : " وقبل هذا كاتبنا علماء الملة الأركان ، وبعض الأعيان بعزمنا على ترتيب مجالس ذات أركان للنظر في أحوال الجنايات

(٢٩) الجمل : تاريخ المغرب العربي ، سبق ذكره ، ص ٤٠٩ .
(٣٠) المصدر نفسه .
(٣١) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ١١٨ .

من نوع الإنسان والمتاجر التي بها ثروة البلدان ، وشرعنا في فصوله السياسية ، بما لا يصطدم إن شاء الله بالقواعد الشرعية". ويحدد عهد الأمان في نصوصه الأحد عشر زمن تحريرها وترتيبها وتدوينها " لتستقيم به أحوال الرئاسة ، ولا يخالفه مما ورد عن السلف الصالح من اعتبار السياسة " . [٣٢] هذه المعالجة تفسر لنا الدور الذي أدته اللجنة الدستورية المكلفة بإعادة ترسيم معالم الحياة السياسية في البلاد ، والحقوق والواجبات لرعايا الدولة من المسلمين وأهل الذمة ، الذين اعتبروا متساويين في الحقوق والواجبات أمام القانون المحلي مثلهم في ذلك مثل المواطنين التوانسة.

**مضمون وثيقة عهد الأمان :**

إن قراءة فاحصة لبنود عهد الأمان ، تظهر لنا بأن هذه الوثيقة كانت خلاصة لتجارب سنوات عديدة من العمل السياسي الشاق الرامي إلى ترميم التصدعات الرئيسة في بنيان الدولة التي عانى جهازها القضائي والتشريعي ما عاناه من نظام المحاكم الخاصة والامتيازات الممنوحة لرعايا الدول الأجنبية المقيمين في البلاد . والبنود الأربعة الأولى من العهد ، توصلنا إلى النظر في القواعد والأركان التي حددت الحقوق الدستورية لكل طرف من الأطراف المتواجدين على التراب التونسي ، كما جاء على عدة مستويات :

**الأولى** : تأكيد الأمان لسائر رعيتنا وسكان إيالتنا [ ولايتنا ] على اختلاف الأديان والألسنة والألوان – في أبدانهم المكرمة ، وأموالهم المحرمة ، وأعراضهم المحترمة إلا بحق يوجبه نظر المجلس بالمشورة ويرفعه إلينا ؛ ولنا النظر في الإمضاء أو التخفيف ما أمكن ، أو الإذن بإعادة النظر .

**الثانية** : تساوي الناس في أصل قانون الأداء المرتب أو ما يترتب ، ولو إن اختلف باختلاف الكمية ، بحيث لا يسقط القانون عن العظيم لعظمته ، ويحط على الحقير لحقارته ما يأتي بيانه موضحاً .

(٣٢) الجمل : تاريخ المغرب العربي ، سبق ذكره ، ص ٤٠٩ – ٤١٠ .

**الثالثة** : التسوية بين المسلم وغيره من سكان الإيالة في استحقاق الإنصاف لأن استحقاقه الملك بوصف الإنسانية لا بغيره من الأوصاف . والعدل في الأرض هـــو الميـــزان المستوي يؤخذ به للحق من الباطل وللضعيف من القوي .

**الرابعة** : إن الذي من رعيتنا لا يجبر على تبديل دينه ولا يمنع من إجراء ما يلزم ديانتـــه ، ولا تمتهن مجامعهم ، ويكون لهم الأمان من الإدانة والامتهان لأن ذمتهم تقتضـــي أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا . " (٣٣)

يتضح لمن يطالع البنود الأولى للعهد أن الأمان منح لكافة سكان القطر التونسي على اختلاف أديانهم وأعراقهم دون تمييز ، كما يقال بتعبير معاصر : الناس سواسية في الحقوق والواجبات أمام القانون . وما يهمنا هنا لفظ "ذمتهم" ، والمراد به الملة أو الديانـــة الـــتي ينتسب له الشخص ، التي كفلها الدستور لهم في ممارسة حرية العبادة دون الحاجة إلى أن يغير الإنسان معتقده تحت أي ظرف كان . والنصوص السماوية تتحدث عـــن ذلـــك في أكثر من سورة وآيه قرآنية : ( لا إكراه في الدين ) (٣٤) ، مع وجود مـــا يعارضـــها ( إن الدين عند الله الإسلام ) (٣٥) فالمسألة هنا لا تتعلق بحرية العبادة فحسب، وإنمـــا بتحقيـــق العدل بين سائر الناس طبقاً لقانون الشرع ، بحيث ينظر أعضاء مجلس المشورة في كافـــة القضايا المرفوعة إليهم فيجتهدوا في النظر في أحكام العقوبات ، وتحديد الجزية مثلاً علـــى أهل الذمة أو ما يساويها من ضرائب ومكوس لقاء توفير الحماية لهم .

ولعلنا ندرك الفارق الدقيق والواضح بين نظام الملل والنحـــل (الطوائـــف الدينيـــة والأصناف الحرفية ) ، الذي سرى العمل به في سائر ولايات الدولة العثمانية منذ صدور قانون نامة عام ١٥٢٢م ، والتغيير العميق الذي طرأ على هذا النظام خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كما هو الحال في خطي شريف كلخانة ، والهمايوني . نستخلص

(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٤١٠-٤١١ .

(٣٤) البقرة : الآية ( ٢٥٦ ) .

(٣٥) آل عمران : الآية ( ١٩ )

من ذلك أن إستجابة باي تونس لضغوط القناصل الأوربيين من جهة، وضغوط السلطان العثماني من جهة ثانية ، في التعجيل بإصدار عهد الأمان ليصبح ساري المفعول في ولاية تونس . وقد اقتضى الأمر مزيداً من الإيضاحات المتعلقة بقانون الخدمة العسكرية، كما جاء في المادة الرابعة : " لما كان العسكر من أسباب حفظ النوع ، ومصلحته تعم المجموع، ولا بد للإنسان من زمن لتدبير عيشه والقيام على أهله – فلا نأخذ العسكر إلا بترتيب وقرعة ، ولا يبقى العسكري في الخدمة أكثر من مدة معلومة كما نحرره في قانون العسكر". [٣٦]

في حين تتطرق المادة السادسة من العهد إلى النظام القضائي وقانون العقوبات المعمول به طبقاً للتالي : " إن مجلس النظر في الجنايات إذا كان الحكم فيه عقوبة على أحد من أهل الذمة – يلزم أن يحضره من تعينه من كبرائهم تأنيساً لنفوسهم ودفعاً لهم يتوقعونه من الحيف والشريعة توصي بهم خيراً . " [٣٧] ، وما ينطبق على سائر رعايا الدولة من بربر وكورسيكيين ، وأهل كتاب – نصارى ويهود . ونحن لا نعرف على وجه الدقة عن ماهية قانون العقوبات التونسي المعمول به في تلك الحقبة – هل هو متطابق تماماً مع أحكام الشريعة الإسلامية ، أم أنه مزيج من القوانين الدينية والوضعية السائدة في ولاية مصر في عهد الاحتلال البريطاني ؟

ويولي عهد الأمان عنايته الخاصة في المادة السابعة بالمحاكم التجارية ، حيث يقر تشكيل مجلس استشاري له رئيس وكاتب وأعضاء من المسملين والنصارى واليهود "من رعايا أحبابنا الدول للنظر في نوازل التجارات ، وبعد الاتفاق مع أحبابنا الدول العظام في كيفية دخول رعاياهم تحت حكم المجلس كما يأتي إيضاح تفصيله قطعاً لتشعب الخصام."[٣٨] وينص في المادة التاسعة على التالي : " تسريح المتجر من اختصاص أحد به ، بل يكون مباحاً لكل أحد ، ولا تتاجر الدولة بتجارة ولا يمتنع غيرها منها ، وتكون

(٣٦) الجمل : تاريخ المغرب العربي ، سبق ذكره ، ص ٤١٠.

(٣٧) المصدر نفسه .

(٣٨) المصدر نفسه .

العناية بإعانة عموم المتجر ومنع أسباب تعطيله. " (٣٩) في حين اقتصرت المادة التاسعة على معالجة حرية التبادل التجاري طبقاً لمفهوم السوق الحرة بمعزل عن نظام رأسمالية الدولة التي تحتكر كافة السلع التجارية والموارد الاقتصادية لصالحها . وبالمثل نصت المادتان — العاشرة والحادية عشر على سياسة الباب المفتوح ، وهي في جوهرها تناقض مفهوم السوق الحرة ونظام التعريفة الجمركية لحماية المنتجات الاقتصادية الوطنية من الدخول في منافسة غـير متكافئة مع المنتجات الأجنبية .

أما البندان العاشر والحادي عشر ، فقد نصا على مبدأ حرية التبادل التجاري ، كما يتضح ذلك في المادة العاشرة " أن الوافدين على إيالتنا لهم أن يحترفوا سائر الصنائع والخدم بشرط أن يتبعوا القوانين المرتبة . والتي يمكن أن تترتب مثل سائر أهل الـبلاد لا فضـل لأحدهم على الآخر ، بعـد اتفاقنا مع دولهم في كيفية دخولهم تحت ذلك ، كما يـأتي بيانه . " (٤٠) فبعد هذا العهد ، بدا الإنتاج الاقتصادي في تونس هزيلاً للغايـة إلى حـد التناقض مع حالة الرخاء التي عرفتها البلاد في السنوات السابقة . وزاد من نفوذ التجـار والقناصل الأوربيين " تدهور اقتصـاد تونس بعد أن استفادوا من ثروهـا واستنـزفوا أموالها." (٤١)

وأياً كانت الشروط المقيدة لهذا النشاط الاقتصادي عليه في بنود عهد الأمان ، فـإن ما يمكن استخلاصه من المواد الإحدى عشر ، أن تونس كانت في طريقها إلى الاندماج في الاقتصاد العالمي ، وما ترتب عليه من تبعية سياسية أدت إلى فقدالها استقلالها وسـيادهما ، بعد أن سمح العهد لسائر الوافدين من أتباع أحبابنا الدول " أن يشتروا سائر ما يملك مـن الدور والأجنة والأرضين مثل سائر أهل البلاد، بشرط أن يتبعوا القوانين المرتبـة، والـتي تترتب من غير امتناع ولا فرق في أدنى شيء من قوانين البلاد .. " (٤٢)

---

(٣٩) المصدر نفسه .

(٤٠) المصدر نفسه ، ص ٤١٢ .

(٤١) المصدر نفسه ، ص ٢٩١ .

(٤٢) المصدر نفسه .

وقد كان نظام ملكية الأرض في عهد حمودة بك يقوم على أساس احتكار الدولة لكافة الأنشطة الاقتصادية . وبالرغم من أن هذه السياسة الاقتصادية كانت لا تخدم المصلحة العليا لتونس وأهلها ، فإن القناصل والتجار الأوربيين لم يكونوا راضين كل الرضاء عن هذا البرنامج . فمنهم من اعتبره اجتراراً لما سبق من القوانين الصادرة في العصر العثماني الثاني ، كونها ظلت حبراً على ورق. (٤٣) ومنهم من اعتبره تكريساً للنظام العثماني القديم بوجه عام ، وتأكيداً للمحافظة على بنيان المجتمع التونسي وتماسكه في الريف والمدينة بوجه خاص . فأهل الذمة مثلاً اليهود ظلوا رعايا السلطان يدفعون الجزية السنوية . أما المسلمون ، أتراكاً كانوا أم عرباً ، فقد بدا لهم عهد الأمان نذير شؤم يمهد الطريق للغزو الأجنبي ، وخشي الكثير منهم أن تلقى تونس نفس المصير الذي آلت إليه ولاية الجزائر من جراء الهيمنة الغربية ، والهجرة الكثيفة للعمالة والاستثمارات الأجنبية المكثفة في شمال أفريقيا .

وهناك كذلك ملاحظات أبداها أحمد أمين حول نشأة المجلس، حيث يقول : "مالت تونس إلى اقتباس النظام النيابي تحت تأثير الضغط الأوربي وظهور فساد الحكم الاستبدادي .. فكان خير الدين العقل المنظم لهذه الحركة ، ومن له النصيب الأكبر في وضع القوانين لمجلس شورى منتخب " . ويعلق في نفس الوقت على الصعوبات التي واجهته في لحظة الولادة: "ولكن هذا المجلس اصطدم بطائفتين لهما خطرهما: فرجال الدين [العلماء] لم يرضوا عنه ، لأن بعض أحكام القانون سياسية لا شرعية .. وأصحاب السلطان وعلى رأسهم الوالي ومصطفى خزنة دار لم يرضوا عنه في باطن نفوسهم، لأنه يسلبهم سلطانهم.." (٤٤) وعندما حاول الباي فرض إرادته على المجلس وأعضائه ، واجه معارضة قوية من الجناح الإصلاحي ، وقدم خير الدين استقالته احتجاجاً منه على تلك الإجراءات التعسفية التي تخالف روح الدستور . وكان جوهر الخلاف حول مسألة المرجع الذي يجب أن يكون الوزراء مسؤولين أمام الباي، بصفته رئيس الدولة، أم المجلس بصفته ممثل الأمة. (٤٥)

---

(٤٣) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ١١٠ .

(٤٤) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ١٥٥ – ١٥٦ .

(٤٥) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ١١٠ – ١١١ .

وقد اعتبره محمد خير فارس "بمثابة وثيقة إعلان حقوق الإنسان "[٤٦] ونحن بدورنا نعتبره خطوة إصلاحية جريئة في طريق شاق وطويل مليء بالحواجز والعقبات ، ذلك لأن صايغيه حاولوا التوفيق بين أحكام الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية المستعارة من عصر الليبريالية الغربية خلال القرن التاسع عشر. فمن المعروف مثلاً أن التيار العقــلاني الــذي تزعمه خير الدين كان يضع نصب عينيه مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث ، على عكس الحال في تاريخ الإسلام حيث يصعب الفصل مثلاً بين السلطتين الدينية والدنيوية . كمــا أن معارضة علماء الزيتونة في تونس وهجومهم السافر على عهد الأمان ، باعتباره بدعــة دخيلة على الدين ، ورفض الكثير منهم المشاركة في اجتماعات لجان المجلس التي ترأســها مصطفى الخزندار ، المشهور بفساد ذمته واختلاسه للمال العام .[٤٧]

لقد سعت تونس من خلال عهد الأمان مواكبة التحولات المحلية والإقليمية والدولية من أجل المحافظة على استقلالها وسيادتها في غابة السياسة الدولية والتسابق المحمــوم بــين القوى الاستعمارية على اقتسام ممتلكات رجل أوربا المريض . ورغم الجهــود المبذولــة للتوفيق بين اعتبارات أحكام الشريعة والقوانين الوضعية ، كانت الغلبة للأخيرة ؛ لكــن سلطات الباي رغم تقليصها من قبل مجلس الوزراء لم تفلح في هذا الاتجاه . علمــاً بــأن مفهوم المواطنة القائم على الحقوق السياسية والمساواة بين المسلمين وأهل الذمــة ، لقــى نجاحاً ملحوظاً بفضل الضغوط الأجنبية المتزايدة على الباي . وبموجــب هــذه الوثيقــة الدستورية أصبح الباي رئيساً للدولة ، واعترف له بحق الوراثة في أُسرته . كمــا أصــبح الوزراء مسؤولين أمام مجلس تشريعي ، مؤلف من ستين عضواً ، يتألف من كبار موظفي الدولة ، ويستبدل أعضاءه كل خمس سنوات .

شكل عهد الأمان قفزة نوعية بالنسبة لكثير من بلدان شمال أفريقيا ، ويعلق أحمد بن أبي الضياف أحد أعضائه البارزين والمؤرخ الرسمي للأُسرة الحسينية : أن الملــك يملــك

(٤٦) فارس : تاريخ العرب الحديث ، سبق ذكره ، ص ٣٤٥ .

(٤٧) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ١٧٩ .

ولا يحكم لم تطبق على هذا النحو المطلق كما في تونس . ولكن العبرة ليست في النصوص القانونية وإنما في التطبيق . فقد ذكر في حولياته " أن أهل المجلس الأكبر لم يكن منهم واحد من أهل العلم .. وأن رؤساء مجالس التحقيق والجنايات ليس فيهم من شروط الانتخاب إلا الوجاهة في الدنيا وليس لهم من العلم إلا (الإحساس بالأمور الضرورية) . ولهذا كانت جلسات هذا المجلس هادئة ، وكانت أغلبية الأعضاء لا تنبس ببنت شفه . وتشكل على حد قوله : " مجموعة من الخرسان " . (٤٨) وباستقالة خير الدين من المجلس تسلم مصطفى الخزندار رئاسة المجلس ، وارتفعت أصوات المعارضة على تعيينه داخل المجلس وخارجه ، مما حدا بالباي إلى تعليق الدستور وحل المجلس في شتاء عام ١٨٦٤م.(٤٩)

إن فتح ملف الإصلاح ومحاسبة العابثين بالمال العام قد خلق بالضرورة مركزي استقطاب رئيسيين حول المجلس والحكومة . هذا المركزان ظلا على ارتباط وثيق بالأُسرة الحاكمة ( الباي ) من جهة ، وتدخل القناصل الأوربيين المستمر في شئون البلاد الداخلية من جهة أُخرى . ثم جاءت ثورة علي بن غذاهم عام ١٨٦٤م ، التي أدخلت البلاد في دوامة حرب أهلية ، قضت بتعطيل الدستور وتوقيف نشاط المجالس البلدية المنتخبة . تلك الأحداث وتداعياتها كانت ذريعة للتدخل الأجنبي ، إذ وضعت أموال الدولة تحت إشراف لجنة دولية عام ١٨٦٩م . (٥٠)

وبعزل خير الدين ، وتعيين مصطفى الخازندار ، بلغ الإنفاق الحكومي أرقاماً فلكية ، وساعد ذلك على تفشي الفساد المالي والإداري ، وبلغت القروض الأجنبية نسباً ربوية خيالية وضعت تونس على رأس دول شمال أفريقيا المثخنة بالديون . وكانت الانتقادات المريرة للنظام الجديد ( عهد الأمان ) توحي بأن تلك الاستعارة لنظم الحكم والإدارة المالية

(٤٨) الضياف : إتحاف أهل الزمان ، سبق ذكره ، ج٢ ، ص ٤١ .

(٤٩) Landen, Ibid., p. 83.

(٥٠) طاهر عبد الله : الحركة الوطنية التونسية رؤية شعبية قومية جديدة ١٨٣٠ – ١٩٥٦ ، ص ٢٠ .

من الغرب ، قد كلفت البلاد ثمناً كبيراً في مجال التنمية الاجتماعية والاقتصادية . وبحلول عام ١٨٦٩م ، أدركت الحكومة التونسية حقيقة الأزمة السياسية القائمة في البلاد . (٥١)

كانت النتائج التي أفضت إليه وزارة خير الدين إيجابية في كل الأحوال، كما تنسب المصادر بعض الإنجازات الاقتصادية في مجال إصلاح جهاز الضرائب وتطهيره من العناصر الفاسدة، وعمد في نفس الوقت إلى إعادة تنظيم جباية الجمارك . فضلاً عـــن توجيهاتـــه المتعلقة بتحديد نسبة الضرائب المستحقة للحكومة من عائدات الزراعة ، وبالتـــالي منـــع الحملات العسكرية الإرهابية التي مارسها بعض المتنفذين في أجهزة الدولة أثناء قيـــامهم بتحصيل الضرائب . كما اهتم بإصلاح نظام التعليم التقليدي وتحسين أدائـــه في جامعـــة الزيتونة ، التي أصبحت موازية في مناهجها وكوادرها للمدرسة الصادقية التي أسســـت في عهده . كما شهدت الصحافة الأهلية تطوراً ملموساً ، وكانت صحيفة ( الرائـــد ) أول صحيفة حرة تصدر باللغة العربية في ذلك القطر ، أشرف على تحريرها الشـــيخ المجاهـــد محمد بيرم التونسي. (٥٢)

كل هذه الجهود المبذولة في مجال التنمية الاجتماعية والاقتصادية تعرضت لنكسة في عهد مصطفى الخازندار الذي قاد البلاد إلى حافة الإفلاس . وقد كلف الباي وزيره المقال من كافة مناصبه القيام بمهمة سرية إلى إستانبول بهدف الحصول علـــى فرمـــان عمثـــاني يعترف بالحكم الذاتي لنيابة تونس ، لقاء اعتراف الأُسرة الحسينية بسيادة الباب العالي على البلاد ودفع إتاوة سنوية معلومة . غير أن تردي الأوضاع السياسية في تونس نتيجة ارتفاع نسبه القروض المالية وعجز الحكومة عن التسديد جعل الدول الأوربية ، خاصة فرنســـا ، تمارس ضغوطها على الدولة العثمانية بعدم التورط في المسألة التونسية . وعاد خير الـــدين إلى تونس خالي الوفاض لينسحب مؤقتاً من الحياة السياسية ويتفرغ للكتابـــة . وكانـــت عملية إخفاقة في مهمته الديبلوماسية والتجربة الدستورية مصدر قلق عميق استولى علـــى

(٥١) محمد بيرم التونسي : صفوة الاعتبار لمستودع الأبصار والأقطار ، ج٢ ، ص ٣٥ .

(٥٢) الجنحاني : الحركة الإصلاحية ، ص ١٢٢ .

تفكيره طوال العشرين سنة اللاحقة من حياته ، التي أفناها في البحث عن معادلة سياسية تجعل من تونس قاعدة أمامية لمقاومة التوغل الاستعماري في شمال أفريقيا ، من خلال ارتباطها وتحالفها السياسي مع الدولة العثمانية .(٥٣)

وهكذا ظهر لخير الدين أن الباب العالي والباي كانا عاجزين عن القيام بدورهما المطلوب، فاستعمل وأنصاره نفوذهم السياسي عندما كلف من قبل السلطان عبد الحميد بتولي منصب الصدر الأعظم ( الوزير الأول ) على أمل تحرير الدولة العثمانية من قيود الامتيازات الأجنبية . وكان قراره صائباً بخلع الخديوي إسماعيل من عرش مصر نظراً لمخالفته التعاليم الصادرة بالتوقف عن منح الامتيازات للقناصل والتجار ، كونها تعرض البلاد لمخاطر الغزو والاحتلال . ولم يكترث خير الدين بخديويات مصر ولا بهداياهم حين حاولوا التقرب منه واستمالته إلى صفهم ضد السلطان . ويبدو أنه اتبع نفس الأسلوب في إدارة مقاليد السلطة والحكم في استامبول ، عندما حاول فرض إرادته على السلطان وحاشيته ، فكان ذلك أمراً غير مقبول . يحدثنا عن ذلك السفير البريطاني لايارد : "كانت علاقاته حتى مع سيده غير مرنة أيضاً ، كما روى عنه رئيس التشريفات ، فقال إن لهجته وتصرفه في أحاديثه مع السلطان، إلى جانب هفوات صغيرة أُخرى، جعلته شخصياً.. غير محبب لدى جلالته" (٥٤)

وفي خضم الصراع السياسي الذي خاضه خير الدين في تونس والآستانة ، كانت تفاعلاته القوية قد عملت على إيقاف مسار حركة التنظيمات إلى حين ، مما أحال مشروعه الرامي إلى إقامة مدينة فاضلة ( أقوم المسالك في معرفة أخبار الممالك ) مجرد حلم، بل كابوس . فالدعوة ذاتها ، الرامية إلى تكوين وبناء " دولة العقل والشرع " (٥٥) ، جلبت عليه سخط الوزراء من دونه ، ذلك لأن المدح والذم قد استويا عنده . وهناك

(٥٣) Ibid., p. 54.

(٥٤) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ١١٣ .

(٥٥) بلقزيز : الدولة في الفكر الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٣٩ .

ملاحظة يوردها حوراني وهي قوله : "وكان على خير الدين أن يجابه مقاومـة الجـيش والمسلمين المحافظين الذين كانت تدعمهم روسيا . ومع أن السلطان أبدى في أول الأمـر تأييده له ، فإن هذا التأييد لم يكن إلا ظاهرياً . وهكذا أعاد التاريخ نفسه هنا في الآستانة، أيضاً : خير الدين يحاول فرض برنامج إصلاحي على السلطان ، فينقلب السلطان عليه . وبالرغم من وساطة لايارد وسالزبيري النافذة ، استطاع السلطان أن يـتخلص منـه في ١٨٧٩م . فعاش في استانبول في شبه عزله ، حتى وفاته في ١٨٩٩م " . (٥٦)

وهكذا اختتم الوزير الأول المتحمس للإصلاح والاقتباس من الغرب حياته السياسية بهذه الطريقة . وكان الهدف المباشر من وراء التبشير بأفكاره الإصلاحية ، سواء في بيـان عهد الأمان أو في مصنف أقوم المسالك ، تقـديم مقارنـة عمليـة للحيـاة السياسـية ومؤسسات الحكم في الغرب والشرق ، تتجلى في مدى التجاوزات الخطـيرة للحكـام المستبدين والطغاة في العالم الإسلامي . ومن هنا يتضح أن " المقالة النهضوية حول الدولة الحديثة و"التنظيمات" لدى الطهطاوي والتونسي ، وابن أبي الضياف .. اشتراكهم جميعاً – وبدرجات متفاوتة – في الانتهال من التجربة الأوربية، واقتباسهم أدوات وآليات منها، بل وأفكار ، يسعف توظيفها في كسب معركة الإصلاح في بلدانهم .. ولـذلك نتيجـة تنجم عنه – سلف التنبيه عليها – هي أن هؤلاء الإصلاحيين لم يكونوا بصـدد ممارسـة تعريف محايد بنموذج الدولة الحديثة ، ولا كانوا يبشرون بها – حين بشروا بها – علـى خلفية أنها نموذج برّاني ( مستورد بلغة إسلاميي القرن العشرين ) ، بل كانوا منخـرطين بالدعوة إلى دولة حديثة ، على أنقاض الدولة السلطانية : دولة تتقاطع في الطبيعة مع تلك التي تعرفوا عليها في الغرب ، لكنها تنسجم أتم الانسجام مع القواعد الشرعية المقـررة : إنها دولة العقل والشرع ." (٥٧)

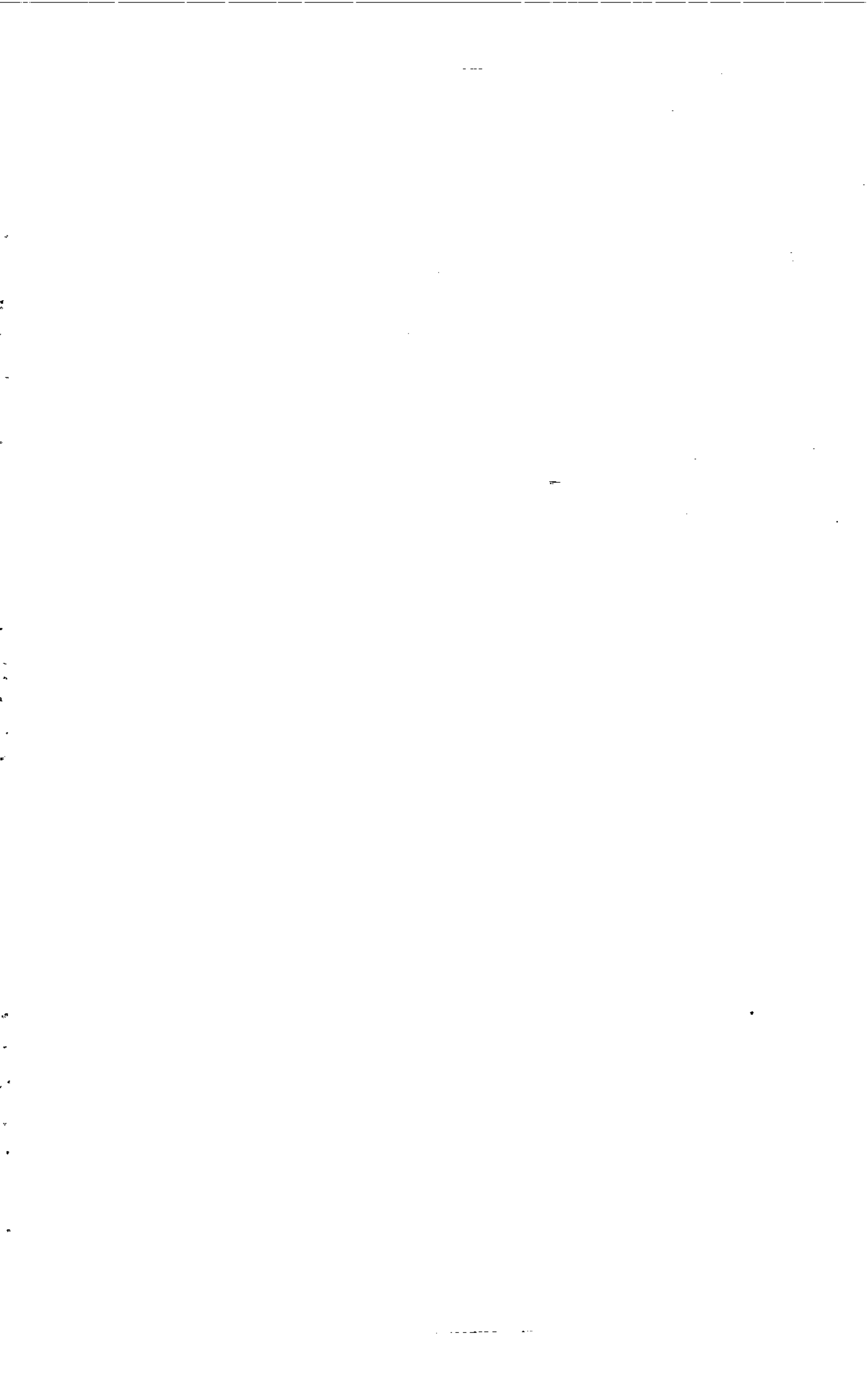
يفهم مما ذكره أحمد أمين وعبد الإله بلقزيز عن مواقف رجال الإصلاح في العصـر الحديث ، المناهضة للنظام القديم الذي يتخذ من "التنظيمات الجديدة" ستاراً لتكـريس

(٥٦)حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ١١٣ .

(٥٧) بلقزيز : الدولة في الفكر الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٣٩ .

مفاهيم الرعوية الدينية لضمان بقاءها واستمراريتها . ويبدو أن التونسي قد اعتمد منهج الإصلاح من القمة عوضاً عن القاعدة ، فلم تتجاوز نظريته الناقدة لسياسة السلطان عبد الحميد الاستبدادية المتمثلة في حركة الجامعة الإسلامية ، كونها مفهوماً مفروغاً من محتواه النبيل . وبمعزل عن مغزى هذه الدعوة الدينية ودلالتها السياسية ، التي اكتسبت معنى منسجماً مع مفهوم الخلافة الإسلامية، أصبحت بمرور الوقت تقترب كثيراً من سياسة "التتريك" و"العثمنة" ، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من حركة الجامعة الإسلامية ، كما فهمها السلطان وعارضها كلٌّ من الأفغاني والتونسي .

وفي مواجهة هذه المعضلة السياسية والشرعية بين السلطان والرعية ، كشف التونسي نقاط اختلال سياسة الجامعة الإسلامية التي أخذت تعظم كل شيء يمت بصلة للعنصر التركي ، وتقلل من قيمة كل ماهو عربي يسعى للتحرر من قيود النزعة المركزية الاستبدادية التي أضحت سمة ملازمة للحقبة الحميدية . وبالرغم من اشتداد عود هذا التيار الديني المحافظ وأنصاره في أنحاء متفرقة من العالم الإسلامي ، فإن تجربة خير الدين في كلٍّ من تونس وإستانبول كانت تجربة رائدة في مجال الفعل السياسي ، بالرغم من أوجه القصور التي اعترتها .



## الفصل الثالث

# الأفغاني ومشروع الجامعة الإسلامية (١٢٩٦-١٣١٤هـ/١٨٧١-١٨٩٧م)

**دعوة للتضامن والوحدة :**

إن الانفتاح الثقافي على الشرق العربي من طرف السيد جمال الدين الأفغاني (ت١٣١٤هـ/ ١٨٩٧م ) ، لم يكن مجرد دعوة إلى قيام وحدة إسلامية ، وإنما كان بمثابة حركة سياسية مناهضة للمصالح الاستعمارية الغربية في المنطقة . كل هذه الأفكار لم تغب عن دعوته الجادة إلى قيام خلافة إسلامية ونبذ الفرقة المذهبية ، بحيث تكون مدخلاً لمحاولات أُخرى تناولت المسألة الشرقية من أوجه عدة . فالمسألة ذاتها، أي الجامعة الإسلامية لم تعد محصورة في نزاع ديني صرف بين الشرق والغرب فحسب ، بل مواجهة سياسية واقتصادية وثقافية بين حضارتين وثقافتين متباينة الأهداف والمقاصد .

جاءت حركة الجامعة الإسلامية كامتداد طبيعي لسائر الحركات الدينية الإصلاحية التي لقيت هوى في نفوس الرعية والحكام بأشكال متفاوتة . إن ما يميزها عن غيرها هو نزعتها المتحررة عن عبادة السلف ، ومطالبة القائمين عليها كافة المسلمين تحرير العقل من علوم النقل ، والأخذ بفكرة الأصالة والتجديد عوضاً عن الجمود والتقليد . وقد مكث الأفغاني مدة طويلة في الشرق العربي ، حيث اتصل بأهله وعايشهم هموم أوطانهم . فكان هذا اللقاء والتواصل معهم، خصوصاً أهل مصر، سبباً في تبنيهم لمبادئ الجامعة الإسلامية التي أنبرت مجلة ( العروة الوثقى ) تدافع بحرارة عن الحضارة الإسلامية في مواجهة التحدي الاستعماري الغربي .

يتفق المؤرخون على أن دعوة الجامعة الإسلامية جسدت حقيقة أزمة النظام السياسي في المركز ( استامبول ) من جهة ، والأطراف ( الولايات العربيـــة ) ، عنـــدما اختلـــت موازين القوى العسكرية بشكل ملحوظ في صالح الدول الاستعمارية ، الـــتي دخلـــت في مسابقة محمومة بالاستيلاء على ممتلكات رجل أوربا المريض . فالمســـألة الشـــرقية منـــذ منتصف القرن التاسع عشر لم تعد مبدأً سياسياً متعارفاً عليه ، كما هـــو في الســـابق في مجريات السياسة الدولية ، التي اشترطتها الدول العظمى – بريطانيا وفرنسا حينـــذاك – المحافظة على تكامل وسلامة أراضي الدولة العثمانية . هذه المقولة السياسية أصبحت بمرور الوقت مجرد حبر على ورق ، تحديداً منذ انعقاد مؤتمر برلين عام ١٨٧٨م والذي نصـــت قراراته على تفكيك أواصر الإمبراطورية العثمانية .

كان الاقتحام الأوربي لدار الإسلام أحد المؤثرات الفاعلة لظهور حركـــة الجامعـــة الإسلامية ، التي حمل لواءها الأفغاني ، داعياً كافة الشعوب الإسلامية الالتفـــاف حـــول الدولة العثمانية . وقد لقيت دعوته قبولاً لدى السلطان عبد الحميد ، الذي كان يتطلـــع بدوره لحشد كافة الجهود والطاقات لمواجهة خطر الغزو الخارجي . ويعتقد أنطونيوس أن دعوة الأفغاني لم تكن متطابقة تماماً مع سياسة عبد الحميـــد أو مقترنـــه بـــآراء الاثـــنين وأفكارهما ، " بل كانت في جوهرها محاولة قام بها ( الخليفة – السلطان ) ، ليقوي نفوذه وسيطرته – بوصفه ( سلطاناً ) للمسلمين .. ولكن هذا الالتقاء سطحي ظاهري زائف ، غير أن عبد الحميد استطاع بمهاراته أن يستغله في نفوس رعيته من المسلمين .. "[(١)]

وقد تباينت مواقف بعض الدارسين من كلتا الشخصيتين والـــدعوة ذاتهـــا ، الـــتي أسهمت في بعث روح الوحدة السياسية على أساس ديني بمعزل عن العصبية القومية ، التي تحمس لها عدد من المثقفين العرب من ذوي النـــزعات الانفصالية في بلاد الشام . كـــان عبد الحميد " يطمح أن يكون زعيم المسلمين بالنفوذ والقوة كما هو زعيمهم بالاسم .. وأحاط نفسه بالفقهاء ورجال العلم والدين ، واستخدمهم لتوزيع الصدقات ، والوعظ ،

(١) انطونيوس : يقظة العرب ، سبق ذكره ، ص ١٣٧ – ١٣٨ .

والدعوة له .. ومن أهم المعالم في سياسة عبد الحميد أنه كان يرمي من ورائها إلى استمالة العناصر غير التركية بوجه خاص ، ولاسيما العرب ما اشربت به نفوسهم من حب فطري للحرية والاستقلال ، لم يكونوا أهلاً لثقته واطمئنانه كالأتراك ، بل زاد الأمر خطورة أنه بدأت تظهر فيهم مظاهر مقلقة على تفتح الوعي القومي . " (٢)

ورأى أحمد الشوابكة في الحركة ، محاولة جادة " لتوحيد العناصر المتعدده في الدولة من ترك وعرب وأكراد وغيرهم في جبهة واحدة ، لكي يمكن الصمود أمام الغرب ، كما كان يرى أن جبهة المسلمين في الدولة العثمانية فقط لا تكفي ، ولا بد من امتداد تـأثير الوحدة الإسلامية إلى كل مسلمي العالم في أفريقيا وآسيا وغيرها ، وحتى مع إيران الشيعية التي يبدي أسفه لعدم وجود تفاهم كامل معها . " (٣)

**هامشية الإصلاح ومركزية الاستبداد :**

إلى أي مـدى انعكست هذه الدعوة سـواء على رجل العلـم ( جمـال الـدين الأفغاني ) بضرورة النهوض بالأمة الإسلامية وتعـزيز مكانتها ، أو على رجل السـلطة (عبد الحميد الثاني ) في محـاولته تطويع واستغلال صاحـبها لتنفيذ مآربه الخاصة طبقـاً لتوجهاته السياسية ؟ وبما أن الأزمة تكمن في التحديات الداخلية والخارجية التي تواجـه الفكر الإسلامي والامبراطورية العثمانية ، فإن الغاية من وراء دعوة الجامعة هي التغلـب على تلك التحديات ، والنهوض بشعوب المنطقة من دائرة التخلف والاستبداد إلى دائـرة التأثير الإنساني والعطاء الحضاري ، كما كانت عليه في صدر الإسلام . (٤) وقبل الشروع في مناقشة المعالم البارزة لحركة الجامعة الإسلامية Pan_Islamism، يجدر بنا التوقف قليلاً عند صاحبها، والتعرف بشكل أفضل على مذهبه في الإصلاح – بتعبير أكثر دقة برنامجـه أو مشروعه بصورة مجملة .

---

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٨-١٣٩ .

(٣) الشوابكة : حركة الجامعة الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ٢٣ .

(٤) عمارة : الجامعة الإسلامية ، سبق ذكره ، ص٤٨ .

ولد جمال الدين بن السيد صفدر في قرية أسد أباد بافغانستان عام ١٢٥٥هـ/ ١٨٣٩م. وتلقى تعليمه الأولي في كلٍّ من مدينة كابول ومدراس في الهند ، حيث أتقن جزءاً كبيراً من العلوم الدينية — من تفسير وحديث وفقه وتاريخ وسيرة ، فضلاً عن إلمامه ببعض العلوم العقلية كالمنطق والرياضيات والكلام ، بما في ذلك اللغتين العربية والإنجليزية. ثم القيام برحلته الأولى إلى الأراضي المقدسة حاجاً عام ١٨٥٧م ، فعاد إلى مسقط رأسه ليتولى منصب الوزير الأول في عهد الأمير محمد أعظم ، إلا أنه عزل على إثر انقلاب فاشل . غادر البلاد في سياحة علمية تعددت محطاتها بين مصر وتركيا وبلاد فارس وفرنسا وبريطانيا وروسيا ، مما أكسبه خبرة سياسية ، قربته إلى نفوس نخبة من الشباب والعلماء والحكام الذين استقبلوه بحفاوة بالغة ، لكن سرعان ما انقلبت إلى عداوة وبغضاء ، كادت تودي بحياته وحياة من استضافه ، فأشعل نار الحرب في وجوههم ، وعبأ الأقلام ، وأثار الخواطر في الدفاع عن المبادئ التي اعتنقها . (٥)

لا شك أن سيرة الأفغاني في محطاتها الخمس ( أفغانستان والهند ومصر وتركيا وإيران )، كانت بكل المقاييس حياة عاصفة ، نكاد نلامسها من خلال دعوته الحارة إلى وحدة إسلامية ، ومحاولته الرامية إلى إحياء مشروع الخلافة الإسلامية ، ونقد المتطفلين عليها ، والسابحين في بحارها . ولم يكن ألبرت حوراني مبالغاً حينما خصص الفصل الخامس من مؤلفه ( الفكر العربي في عصر النهضة ) لتسجيل تجربة السيد الأفغاني ؛ فضلاً عن تخصيصه فصلاً آخر ( السادس ) ، تتبع فيه سيرة الشيخ محمد عبده ( ١٢٦٥-١٣٢٣هـ/ ١٨٤٩-١٩٠٥م )، حيث خصه ومجلة ( العروة الوثقى ) لسان حال الجامعة

(٥) جمال محمد بن صفد الحسيني : فيلسوف الإسلام في عصره ، وأحد الرجال الأفذاذ الذين قامت على سواعدهم نهضة الشرق الحاضرة . ولد في أسعد آباد ( بأفغانستان ) ونشأ بكابول وتلقى العلوم العقلية والنقلية هناك، وبرع في الرياضيات ؛ سافر إلى الهند ، وحج سنة (١٢٧٣هـ) ثم عاد إلى مسقط رأسه. انتظم في سلك رجال الحكومة في عهد ( دوست محمد خان ) ، ثم رحل ماراً بالهند ومصر وإيران . تتلمذ على يده عدد من شباب مصر وعلى رأسهم محمد عبده . رحل رحلات طويلة واستقر به المطاف في الآستانة وتوفى هناك سنة ١٨٩٧ . خير الدين الزركلي : الأعلام ، ج٧ ، ص ٣٠ .

الإسلامية بشيء من التحليل والمناقشة لأهم المباحث النظرية التي حوت أعدادها الثمانية عشر .[٦]

يتفق المؤرخون حول دور الأفغاني المتميز في الدعوة الصادقة إلى قيام جامعة إسلامية شرقية من جهة ، وعلى دوره المؤثر في الحياة السياسية والثقافية في أكثر من عاصمة عربية وإسلامية من جهة أُخرى . ولكنهم يختلفون حول نسبه ومولده ( أصله وفصله ) ، وهذا أمر لا يعنينا كثيراً كوننا لا نعتمد هنا منهج الجرح والتعديل في الرواية — الرد والرد على — إلا فيما يتعلق بماهية دعوته ، لكونها مثلت تجربة أصلية تركت بصماتها حانية في مسار النهضة العربية الحديثة . وكان جمال الدين في مخالفته الناس في مذاهبهم وفي الدفاع عن القضية التي آمن بها ، قد دفعه الحماس إلى حث الشعوب الخروج على حكامها ، فمنهم من لقي حتفه على يد أحد أنصاره ، ومنهم من حاول التقرب والتودد إليه مما ولد لديه شعوراً بالتفوق على الحكام والأمراء ، كما يتجلى ذلك في كافة المواقف التي اتخذها ، وزعم أحياناً أنه المرجعية الدينية والمنقذ المخلص للأُمة من كبوتها .

كان لدعوة الجامعة الإسلامية أثر مباشر في تنمية الوعي السياسي لدى قطاع واسع من النخب المثقفة ( العلماء المستنيرين ) بالواقع المزري الذي تمر به شعوب المنطقة . وهذا ما يمكننا تتبعه في سياق البحث عن طبيعة الحركة وبرامجها الإصلاحية ، التي تمحورت حول ثلاثة موضوعات رئيسية :

١- الدعوة إلى قيام جامعة إسلامية ، تضم في عضويتها كافة دول العالم الإسلامي على اختلاف انتماءاتها الدينية وأجناسها المتعددة .

٢- الحرص على تأطير برنامج الدعوة حول قيام وحدة إسلامية تدور في فلك الخلافة العثمانية .

٣- الربط الموضوعي بين المسألة الشرقية كقضية سياسية مطروحة على بساط البحث والظروف الموضوعية التي تمر بها الدولة العثمانية العاجزة في الدفاع عن تخومها وتقصيرها الواضح في مواصلة رسالة الجهاد ، الذي قامت من أجله .

(٦) فوزي بن عبد اللطيف غزال: دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام، ص ٣٥٩ .

تمثلت رؤية الأفغاني في إشكالية العلاقة بين الشرق والغرب من خلال موقفه الناقـد للحكام المسلمين ، الذين حرصوا على إثارة الفتن الداخلية ولاسيما المذهبية عوضاً عـن إعداد العدة لمواجهة التعديات الخارجية على دار الإسلام . ومن هنا اقتضـت الضـرورة تسليط المزيد من الأضواء الكاشفة لمجمل الحركة وبرامجها الإصـلاحية رغبـة في تقـنين مسلكية صاحبها والتعرف عن كثب لمذهبه في الإصلاح . فالإحـالات علـى أعمـال الأفغاني، خصوصاً ما يتعلق فيمن ترجم له لم تتجاوز بعض صـفحات اقتصـرت علـى التعريف بالدعوة وصاحبها . فخير الدين الزركلي وأحمد أمين وعبد المتعـال الصـعيدي يضعونه ضمن قائمة المجددين في الدين خلال القرن الثالث عشر الهجري / التاسع عشـر الميلادي . [٧] بينما يكتفي كلٌّ من محمد عمارة وعلـي المحافظـة بوضـعه في مصـاف المصلحين السياسيين ، الذين يرقون إلى مستوى الحكماء السياسيين .

فهل كان الأفغاني حكيماً شرقياً يدعو الناس إلى الوحدة والتضامن عمـلاً بالمبـدأ القرآني المشدد على القيمة العقدية لمفهوم " العروة الوثقى " التي لا انفصام لهـا ؟ أم أنـه كان مجرد محرض ثوري يحث الناس إلى الخروج والثورة على الحكام المتجبرين والسلاطين المستبدين ، الذين ركنوا إلى حماية البوارج والأساطيل الغربية ، فعطلوا العمـل بقـانون الشرع والشورى ، وأحالوا الجهاد والاجتهاد إلى طرقية ودروشة ؟

وغني عن البيان أن الأفغاني يتخطى في دعوته حقبة طويلة مـن تـاريخ الحضـارة الإسلامية بمراحلها الخلافية المتعددة الأطوار والعهود . فهو يؤكد على ضرورة الاتحاد من أجل النهوض بالأمة من الحضيض ، ذلك من خلال العمل " بحكمة الدين ، والعمل بها ، وهي التي جمعت الأهواء المختلفة والكلمة المتفرقة ، وكانت الممالك أقوى مـن عصـبية الجنس وقوته" . فهو يكرر القول في مبحث الحديث عن إحياء علوم الدين "إن الأصـول الدينية الحقة المبرأة عن محدثات البدع تنشئ للأمم قوة الاتحاد وائتلاف الشمل ، وتفضيل الشرف على لذة الحياة ، وتبعثها على اقتناء الفضائل ، وتوسيع دائرة المعرفة ، وتنتهي بها أقصى الغاية في المدنية .. " [٨]

(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٩٩ .

(٨) محمد المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني ، ص ٣٤٠ ، نقلاً عن المحافظة ، ص ٧٣ .

يصر الأفغاني على وجوب التفريق بين حاضر الإسلام ونقاوته الأولى، بعد أن تسرب إلى هذا الدين أشكال مختلفة من البدع والضلالات المنتشرة في أرجاء الأقطار الإسلامية. وقد جعل تحرير العقل المسلم من الخرافات والأوهام شرطاً من شروط النهضة، وذلك لن يتم ما لم يحرر الفكر الديني من قيود التقليد وعبادة السلف الصالح . وسجل احتجاجه على القائلين بأن باب الاجتهاد أوصدت بقوله : " ما معنى باب الاجتهاد مسدود ؟ وبأي نص سد باب الاجتهاد ، أو أي إمام قال لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدي أن يجتهد ليتفقه بالدين ، أو يهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث ، أو أن يجد ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما ، والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية ؛ وحاجات الزمان وأحكامه ؟ " (٩)

استشكل الأفغاني على العديد من العلماء والحكام القائلين بحتمية فصل باب الاجتهاد، بقوله إنه لا يوجد نص مقدس يمنع الناس من العمل بالاجتهاد لمن يمتلك أدواته. ويمضي قدماً في إثارة جملة من المباحث دفعته إلى القول بأن الإسلام عقيدة وشريعة ، يجمع بين العلم والإيمان ، والعدل والشورى . فالدين على حد قوله : " لا يصح أن يخالف الحقائق العلمية ، فإن كل ظاهرة مخالفة وجب تأويلها ، وقد عم الجهل وتفشى الجمود في كثير من المتردين برداء العلماء حتى اتهم القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة ، والقرآن بريء مما يقولون . " (١٠) وهو في هذا الطرح والمناقشة لا يختلف كثيراً عن الشوكاني وغيره من المصلحين المؤصلين الذين هاجموا المقلدة من كافة المذاهب الإسلامية.

ومن هذا المنطلق الفكري ، كان الأفغاني يعطي القرآن ( الكتاب ) الأولوية على السنة لمعالجة قضايا المجتمع في العصر الحديث . فكل أزمة أو معضلة تتطلب حلولاً مناسبة، يستمدها الفقهاء من النصوص المقدسة . فكان تشخيصه للمجتمع الإسلامي

---

(٩) المصدر نفسه ، ص ٧٤ .

(١٠) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ١١٤ .

معقولاً ، حين قال " إن المجتمع الإسلامي مريض ، وخلاصه يكمن في العقيدة : ( كـل مسلم مريض دواؤه القرآن ) " [(١١)] هذه العبارة المجازية قدمت تحليلاً ضـمنياً لفرضـية مسيطرة على ذهنية كافة رجال الإصلاح في العصر الحديث . فالإسـلام ( السياسـي ) شيء والحداثة ( التغريب) شيء آخر ، وذلك ليس عن طريق محاكاة مفردات الحضـارة الغربية ، حيث قال : " علمتنا التجارب ، ونطقت مواضي الحوادث بأن المقلدين من كل أمة المنتحلين أطوار غيرها يكونون له فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليهـا . وتكـون مداركهم مهابط الوساوس ومخازن الدسائس .. ويصير أولئك المقلدون طلائـع لجيـوش الغالبين .. " [(١٢)]

لا يقف السجال عند هـذا الحد – التجـديد في الدين – وهو يطـالب المسلمين " التمسك ببعض الأصول التي كان عليها آباء الشرق وأسلافهم وهي ما تمسكت به أعز دولة أوروبية ." [(١٣)] وهكذا يرسم الأفغاني مخطط لمنهجه الإصلاحي الذي ينطلـق مـن الماضي على غرار ما فعل الأوربيون لحظة تأسيس نهضتهم الحديثة ، وهو لا يرى ضيراً أن يقتبس المسلمون ما يناسبهم من منجزات الحضارة الغربية . فالمسلم على حد قوله ، ليس في حاجة " أن يقف موقف الأوروبي في نهايته ، بل ليس له أن يطلب ذلك ، وفيما مضى أصدق شاهد على أن من طلبه فقد أوقر نفسه وأمته وقرأ أعجزها وأعوذها . " [(١٤)]

كان الأفغاني على رأس العلماء المجتهدين الذين حثوا الناس على الاقتباس من الغرب ما يحتاجه الشرق من علوم وتقنية حديثة ، طالما كانت تلك الاستعارات لا تتعارض مـع قانون الشرع. لهذا الغرض ألف كتاباً بعنوان (الرد على الـدهريين)، فنـد فيـه بعـض النظريات الاجتماعية والاقتصادية السائدة في عصره . فالإسلام في نظره هو ديـن الحـق

(١١) هشام شرابي : المثقفون العرب والغرب ، ص ٣٩ .

(١٢) جمال الدين الأفغاني : الأعمال الكاملة – لجمال الدين الأفغاني ، ج١ ، ص ١٩٦ .

(١٣) عمارة : " الجامعة العربية والجامعة الإسلامية " . مجلة المستقبل العربي ، العدد ٢٤ – فبرايـر ١٩٨٣ ، ص ٧٥ .

(١٤) عمارة : تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة ، سبق ذكره ، ص ٢٢٣-٢٢٤ .

والعلم والإيمان، يشجع الإنسان على استعمال قواه العقلية على عكس ما يـــذهب إليــه الدهريون الذين ينكرون حقيقة الخلق واستخلاف الله للإنســـان في الأرض . كمـــا أن التوحيد الركن الأساسي في العقيدة يطهر أذهان الناس من الأوهام والخرافات . (١٥)

تلك صورة لمحاولة الأفغاني تأكيد منـــزلة الإسلام وتفوقه المعنوي على سائر الأديان الأُخرى السماوية والوضعية . وإنه لموقف ذو دلالة فكرية واضحة ينم عن وعيه بصعوبة مهمته ، حيث يقول : " حركتنا الدينية هي اهتمامنا بقلع ما رســـخ في عقـــول العـــوام والخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقـــي ، مثل حملهم القضاء والقدر على معنى يوجب أن لا يتحركوا لطلب مجد ، ولا للتخلص من ذلك ، ومثل فهمهم القاصر لبعض الأحاديث الشريفة الدالة على فساد آخر الزمان ممـــا حملهم على عدم السعي وراء الإصلاح والنجاح .. " (١٦) وقد كانت أكثر تلك الحيـــل إغراء السلطان وغوايته لبعض الفقهاء المترددين على أعتاب أعتابه ، فينجح في استدراجهم إلى مجالسه .

وإذا كان الأفغاني قد غادر أفغانستان وإيران في ظروف سياسية مضطربة اجتماعيـــاً واقتصادياً ، فإن طوال مدة إقامته في مصر كانت البلاد تغلي كالمرجل من جراء النفـــوذ الأجنبي . ففي المدة الواقعة بين عامي ١٨٦٤ و ١٨٧٥م ، بلغت ديون مصر نحو ( ٩٥ ) مليون من الجنيهات ، فجاءت بعثة كيف Cave للإشراف على الإدارة المالية ، وتطورت الرقابة الثنائية إلى تأليف وزارة مختلطة برئاسة نوبار باشا التي انضم إليها وزيران أوربيان ، أحدهما إنجليزي لوزارة المالية ، والآخر فرنسي لوزارة الأشغال . كل هذا حدث في مـــدة إقامة الأفغاني في مصر ، وكان من طبعه الخوض في السياسة ، فأخذ يوجه ســـهام نقـــده الجارحة للطبقة الألبانية — التركية الحاكمة. (١٧)

---

(١٥) جمال الدين الأفغاني : الرد على الدهريين ، ص ٧٠ ، نقلاً عن حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكـــره ، ص ١٥٨ .

(١٦) الأفغاني : الأعمال الكاملة لجمال الدين ، سبق ذكره ،ص ٢٢٨ .

(١٧) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ٦٣ – ٦٤ .

ورغم أن الأفغاني كان قد نزل ضيفاً على الخديوي إسماعيل ورئيس وزرائه رياض باشا اللذين استضافاه بالترحاب ، إلا أن المقام لم يطب له في مصر في ظل التغلغل الاستعماري في البلاد ، فأخذ بدوره ، يعد العدة لإنشاء جيل من الساسة المصريين المناهضين للنفوذ البريطاني المتزايد في البلاد ، أخذت عناصره تطالب بتقييد سلطة الخديوي ، الذي أخذ يبحث عن سند دولي جديد يساعده في تحقيق طموحه لوضع بصمات لعهده تتخطى إنجازات أبيه . فكانت استجابة بريطانيا فورية ، بحيث تعهدت بحماية عرشه مقابل تسخير مصر في صراعها المرير ضد فرنسا في الشرق العربي .

كان للقوى الاستعمارية ( فرنسا وبريطانيا ) دور أساسي في تشجيع كلٌّ من الخديوي سعيد وإسماعيل على الإنفراد بالسلطة والثروة دون الباب العالي ، رغم أن رئيس وزراء بريطانيا بالمرستون لعب دوراً فاعلاً في عزل أبيه بحجة استبداده وطغيانه واستيلائه على موارد الدولة الزراعية والصناعية . ومما أعطى لهذا الواقع أسباب رفضه في وعي جماعة الحزب الوطني ، الذي أخذت زعامته تتطلع إلى عهد جديد على إثر تصفية تجربة محمد علي. لكن الأقلية الحاكمة ظلت محتفظة بوضعية اجتماعية واقتصادية مكنتها من احتلال مكانة مركزية داخل شبكات تنظيمات المجتمع الأهلي والتي لا تدين بالولاء السياسي إلا للخديوي ومصدر قوته الأرض الزراعية والقروض الأجنبية . [(١٨)]

بمؤازرة النفوذ الأجنبي والحماس المنقطع النظير الذي أبدته الحكومة في تحديث قطاعي الزراعة والخدمات ، أدى ذلك إلى نشوء طبقة مالكة ، وقطاع واسع من الشعب المصري ( مشايخ الأزهر وصغار الملاك وموظفي الحكومة المتنامي عدده باضطراد ) المتذمر من تردي الأوضاع بصورة عامة . يحدثنا الشيخ محمد عبده عن تلك الحقبة : " إن أهالي مصر قبل ١٢٩٣هـ [ ١٨٧٦ م ] ، كانوا يرون شئوهم العامة بل والخاصة لحاكمهم الأعلى ومن يستنيبه عنه في تدبير أمورهم ، يتصرف فيها حسب إرادته ، ويعتقدون أن سعادتهم وشقاءهم موكولان إلى أمانته وعدله ، أو خيانته وظلمه ، ولا يرى أحد منهم لنفسه رأياً

(١٨) Safran. Egypt in Search of Political Community, p. 44.

يحق له أن يبديه في إدارة بلاده ، أو إرادة يتقدم بها إلى عمل من الأعمال يرى فيها صلاحاً لأمته .. ومع كثرة من ذهب إلى أوربا وتعلم فيها من عهد محمد علي باشا الكبير إلى ذلك التاريخ لم يشعر الأهالي بشيء من ثمرات تلك الأسفار ، ولا فوائد تلك المعارف ، ومع أن إسماعيل أبدع مجلس الشورى في مصر سنة ١٢٨٣هـ [ ١٨٦٦ م ] ، وكان من حقه أن يعلم الأهالي أن لهم شأناً في مصالح بلادهم ، وأن لهم رأياً يرجع إليه فيما لم يحس أحد منهم ولا من أعضاء المجلس أنفسهم بأن له ذلك الحق الذي يقتضيه تشكيل هذه الهيئة الشورية ؛ لأن مبدع المجلس قيده في النظام وفي العمل ، ولو حدث إنساناً فكره السليم بأن هناك وجهة خير غير التي يوجهه إليها الحاكم لما أمكنه ذلك ؛ فإن بجانب كل لفظ نفياً عن الوطن ، أو إزهاقاً للروح ، أو تجريداً من المال . " [١٩]

عالم المال والأعمال وثيق الصلة بعالم الفكر والسياسة ، كلاهما أسهما في تحديث مصر بشكل أو آخر ، من النمط الآسيوي ( العثماني ) إلى النمط الرأسمالي ( الأوربي ) . على حد قول أحمد صادق سعد " الأول سائد والثاني مسود .. وكانت النتيجة أن نمو الاقتصاد المصري بشكل عام كان مجزأ وغير متكافئ في القطاعات والمناطق المختلفة ، أي لم تكن هناك تنمية رغم وجود نمو . " [٢٠] ففي ١٨٧١م ، العام الذي قدم الأفغاني إليها، كانت البلاد أشبه ما تكون بمستودع وقود قابل للانفجار ، فلما أشعله اشتعلت البلاد من جراء خطبه النارية التي أججت المشاعر : " إنكم معاشر المصريين قد نشأتم في الاستبعاد، وربيتم في حجر الاستبداد ، وتوالت عليكم قرون منذ زمن الملوك الرعاة حتى اليوم ، وأنتم تحملون عبء نير الفاتحين وتعنون لوطأة الغزاة الظالمين . تسومكم حكوماتكم الحيف والجمود ، وتنزل بكم الخسف والذل، وأنتم صابرون ، بل راضون ، وتستنزف قوام حياتكم - التي تجمعت بما تحلت من عرق جباهكم - بالعصا والمقرعة والسوط ، وأنتم صامتون ، فلو كان في عروقكم دم فيه كريات حيوية ، وفي رؤسكم أعصاب تتأثر فتثير النخوة والحمية ، لما رضيتم بهذا الذل وهذه المسكنة .. " [٢١]

---

(١٩) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ٦٨ – ٦٩ .

(٢٠) سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، سبق ذكره ، ص ٢١٦ – ٢١٧ .

(٢١) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ٧١ .

وإذا كان هذا الموقف يمثل عمق تأثير فكر الجامعة الإسلامية من خلال اتصاله ببعض أساتذة الأزهر وطلابه ، فإن تأثير هذا الدور لم يكن مقصوراً على مصر ودار الخلافة في تركيا فحسب ، بل تعداه إلى إيران . ولكن ما يهمنا هنا محطة مصر لكونها تمثل مرحلة انعطاف في تاريخ النهضة العربية الحديثة ، لاسيما في عهد إسماعيل شهدت البلاد مولد الحزب الوطني الذي تشبعت زعامته بدعوة الأفغاني . ويدخل في إطار ذلك دور منصب الإفتاء – مفتي الديار المصرية – ذلك المنصب الرفيع الذي شغله الشيخ محمد عبده منذ عام ١٣١٧هـ/ ١٨٩٩م حتى تاريخ وفاته ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م، وهو أحد المقربين للأفغاني. فثمة إشارات إلى أن عبده كان مهادناً للاحتلال البريطاني ، ممثلاً بشخص المندوب السامي اللورد كرومر ، ومسايراً لأرباب الحكومة . [٢٢]

تقدم تجربة الجامعة الإسلامية في برنامجها الفضفاض وضعية معقدة لا تسمح لنا بالقول إن موقف زعمائها ( الأفغاني وعبده ) ، كان مقصوراً على التبشير بمولد عهد جديد – اتحاد شرقي إسلامي أقرب ما يكون إلى الكونفيدرالية ، باعتباره صمام الأمان لمواجهة الاستعمار . فقد شددت زعامته على بعث الأمة من سباتها عن طريق المطالبة بإحياء مشروع الخلافة العثمانية ، فكان أول من أضفى على دعوى السلطان عبد الحميد صفة الرسمية ، وساعده في ذلك محمد عبده من خلال مقالاته ومساجلاته التي تصدرت صفحات مجلة العروة الوثقى ، حيث جرى التركيز على الجانب السياسي الرامي إلى تحقيق الحد الأدنى من التضامن السياسي بين المسلمين ، لتحرير الأرض المحتلة والحفاظ على ما تبقى بأيديهم منها .

أما في مجال الدعوة إلى إحياء " خلافة إسلامية " ، فهي عبارة عن مشروع سياسي نظري غير قابل للتطبيق ، نظراً لاستحالة تطبيقه في الوقت الراهن . [٢٣] ففي وقت مبكر من حياته عام ١٢٧٤هـ/ ١٨٥٧م ، أسس جمعية أم القرى لتكون بمثابة التنظيم النواة

(٢٢) المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ٨١ .

(٢٣) الأفغاني : الأعمال الكاملة لجمال الدين ، سبق ذكره ، ص ٢٣٧ .

لمؤسسة الخلافة ، الذي اقترح أن يكون مركزها إيران أو تركيا . وهذا أمر يتعارض مع القول المأثور " الأئمة من قريش " ، والعنصران ( الفارسي والعثماني ) كانا من العجم وليس من العرب . وقد أدى البحث في مسألة الخلافة من خلال حماس الأفغاني لتلك الفكرة ، وتوظيف عبد الحميد لفكرة الجامعة الإسلامية إلى المزيد من الفرقة والانقسام بدلاً من الاتحاد والائتلاف بين الأقطار الإسلامية والحكام المحسوبين على الأُمة .

وقد بلغ من نفوذ الأفغاني على عقول الناس ، أن نصح أحد الفقهاء ( أبو الهدى الصيادي ) المقربين من السلطان عبد الحميد أن يستدعيه إلى دار الخلافة . وقد سبق أن استدعى السلطان عبد العزيز الأفغاني إلى الآستانة ليصبح عضواً في مجلس المعارف . لكنه غادرها بعد خلاف حاد نشب بينه وبين شيخ الإسلام حسن فهمي أفندي الذي حاول الإيقاع به متهماً إياه بالزندقة . [٢٤] ما يهمنا في هذا المقام عودة الأفغاني مجدداً إلى عاصمة الخلافة في عهد عبد الحميد الثاني ، حيث قدم الأول بيعة ناجزة له " رغبة منه في تحقيق آماله وأمانية كما يقولون في الإصلاح والحرية ، وترسيخ العمل النيابي ، وهذا مقصده منذ أن خرج من بلاده . " [٢٥]

وتتمثل هذه الرؤية التوثيقية القائلة بأن مبادئ الإسلام تتطابق مع روح الديمقراطية ، وأن منجزات الحضارة الغربية تعود في أصولها إلى الحضارة الإسلامية . [٢٦] وكان خطابه الموجه للسلطان عبد الحميد الثاني يحثه فيه على الشروع في الإصلاح ، لقوله " إن قبلتم نصح المخلص وأسرعتم في اشتراك الأُمة في حكم البلاد عن طريق الشورى فتأمرون بإجراء انتخاب نواب عن الأُمة ، تسن القوانين باسمكم وبإرادتكم يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسعادتكم . " [٢٧] وفي هذا المقال يبدو الأفغاني أكثر حرصاً من السلطان على نشر العدالة وتعميم حكم الشورى ، أما السلطان فقد كان مهموماً في تثبيت عرشه المهزوز بأعين الناس .

---

(٢٤) المحافظة : الاتجاهات الفكرية ، سبق ذكره ، ص ٧١ .

(٢٥) غزال : دعوة جمال الدين ، سبق ذكره ، ص ٤١ .

(٢٦) محمد جابر الأنصاري : الفكر العربي وصراع الأضداد ، ص ٤٨ .

(٢٧) الأفغاني : الأعمال الكاملة ، سبق ذكره ، ج٢ ، ص ٤٥ .

ولما ضاق الأفغاني ذرعاً بالسلطان نظراً لتجاهل نصائحه ، خاطبه بعبارات متحدية أفصح فيها عن الأسباب الموضوعية التي دفعته إلى فسخ البيعة : " إن جلالة السلطان يلعب بمقدرات الملايين من الأمة على هواه ، وليس من يعترض منهم . أفلا يكون لجمال الدين حق أن يلعب في سبحته كيف يشاء ؟! " (٢٨) ويمضي قائلاً : " أتيت لأستميح جلالتكم أن تقيلني من بيعتي لك ، لأني رجعت عنها .. نعم بايعتك بالخلافة ، والخليفة لا يصح أن يكون غير صادق الوعد . بيد جلالتك الحل والعقد ، وبإمكانك أن لا تعد ، وإذا وعدت وجب عليك الوفاء." (٢٩)

في هذا الاتجاه ، كان الأفغاني موفقاً في إنتاج خطاب سياسي تأصيلي لمفهوم الإصلاح ، إذ يتضح ذلك من خلال تنصله عن مبايعة السلطان، علماً بأنه سبق وأن بايع. فقد وقف جمال الدين على مجمل الحياة السياسية والثقافية في المركز ( استامبول ) والأطراف وبخاصة مصر ، وراعه ما رأى من فروق جوهرية بين أقوال الحكام ومسلكيتهم كما جسدها حفنة من الجواسيس الذين أخذوا يجوبون البلاد العربية ، "يلبسون مسوح الوعاظ والمبشرين ، بينما كان عملهم الحقيقي أن يبذروا بذور الخلاف ، ويهيجوا أسبابه بين الزعماء الإقطاعيين ورؤساء القبائل البدوية الكبيرة . فكانوا يستغلون المنازعات العائلية والخلافات القبلية وطلب الثأر ، ويسعون في توسيعها وتعميقها . " (٣٠)

وكان من بين هؤلاء الفقهاء والوعاظ أبو الهدى الصيادي ، الذي نذر حياته لخدمة السلطان . وقد انحاز أهالي الشام معه ومشايخ الطرق الصوفية ، الذين أكدوا بدورهم ولاءهم المطلق لعبد الحميد ، وعلى خطى أجدادهم في التعلق بدولة آل عثمان التي آلت إليها مقاليد الأُمة وحفظ دياره من الغزاة الغاصبين. (٣١) بذل الصيادي كل ما في وسعه للحط من مكانة الأفغاني في نفس السلطان ، فتراه تارة يشكك في نسبه ، وتارة أُخرى

---

(٢٨) المصدر نفسه ، ج٢ ، ص ٢٣-٢٤ .

(٢٩) المصدر نفسه .

(٣٠) انطونيوس : يقظة العرب ، سبق ذكره ، ص ١٤٠ .

(٣١) الشوابكة : حركة الجامعة ، سبق ذكره ، ص ٦٦ .

يرميه بالكفر والزندقة ، وثالثة بتلخيص القرآن . حول ملابسات التهمة الأخيرة يروي لنا الشيخ عبد القادر المغربي جزءًا من تفاصيلها المحبوكة ، بقوله : " بينما كنت في مجلس الشيخ أبي الهدى بالآستانة ، يتحدث أحد الجلساء عن بعض علماء أوربا المستشرقين ، وقال : إن هذا المستشرق عمد إلى القرآن فرتب آياته بحسب معانيها وموضوعاتها فصولاً فصولاً ؛ فجمع في فصل الآيات المتعلقة باليهود مثلاً ، وفي فصل آخر الآيات المتعلقة بالنصارى ، وفي فصل آيات الطلاق ، آيات الميراث ، آيات الجنة ، آيات النار .. وهكذا. وروى المحدث هذا الخبر عن لسان جمال الدين الأفغاني ، قال : واستحسن الأفغاني هذا الصنع من المستشرق و لم ينكره ." [٣٢]

ويحدد أحمد أمين أسباب الخلاف بين الأفغاني وأبي الهدى ، فيرجع تاريخه إلى ذلك اللقاء الذي حصل بين خديوي مصر عباس حلمي والأفغاني ، ونقل عن الأخير أنه كان " يسعى لإقامة الخديوي خليفة بدلاً من السلطان عبد الحميد " . [٣٣] وهذا رأي ضعيف يتمسك به مصطفى غزال لتأكيد انحراف الأفغاني عن الدعوة بقوله مثلاً: "ولو استعرضنا أقواله وكتاباته لوجدنا فيها الشيء الكثير، ومع ذلك لم نجد فيها دعوة إلى حركة إسلامية، كما فعل الإمام الشهيد حسن البنا – رحمه الله – ، أو الداعية والمفكر الإسلامي أبو الأعلى المودودي..و لم أجد أحداً كتب كتاباً واحداً في جمال الدين سماه داعية إسلامياً، وغالب الكتاب يصفونه في عداد المجددين والفلاسفة أو المفكرين أو غير ذلك."[٣٤]

ومهما يكن الأمر ، فلدينا رأيان من معاصريه يصفانه وصفاً يجعلنا نعتقد أنه وصف صادق . الأول رأي الشيخ محمد عبده في الأفغاني رفيق دربه في مصر وباريس ، تقاسما مر الحياة وحلاوتها . فهو بحكم العشرة أقرب إليه من حبل الوريد ، يصفه بالعبارات

(٣٢) غزال : دعوة جمال الدين ، سبق ذكره ، ص ٣٢٠ – ٣٢١ .

(٣٣) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ١٠٤ .

(٣٤) قارن بين رأي غزال : دعوة جمال الدين، سبق ذكره ، ص ٢٣١ ، ورأي المحافظة : الاتجاهات الفكرية، سبق ذكره ، ص ٧٢ .

التالية : " شعلة ذكاء وقوة هائلة ، متحركة محركة ، لا يمسها ماس إلا شحن من كهربائه على قدر استعداده ؛ دائم التفكير ، دائم القول لمن يفهم ومن لا يفهم ، دائم النقد ، دافع للحركة والثورة والهيجان في المطالبة بالحقوق ، حيثما حل رأيت ناراً تشتعل وأفكاراً تهيج، ومطالب تطلب وحكومة تضطرب — قد حدد غرضه في الحياة ، ووهب نفسه للوصول إليه ، وهو إنهاض الدول الإسلامية من ضعفها ، وتبصرة شعوبها بحقوقها ، ورفع نير الأجنبي عنها ، وتحديد مركز الحاكم والمحكوم فيها، وربط هذه الدول كلها برباط واحد مع الخلافة في الآستانة . " (٣٥)

ولنترك عبده يحدثنا عن أبرز ملامح شخصية حكيم الشرق ، يقول : " إنه طموح إلى مقصده السياسي إذا لاحت له بارقة منه تعجل السير للوصول إليه ، وكثيراً ما كان التعجل علة الحرمان .. وهو شجاع مقدام ، لا يهاب الموت كأنه لا يعرفه ، إلا أنه حديد المزاج ؛ وكثيراً ما هدمت الحدة مارفعته الفطنة . " (٣٦)

أما الرأي الثاني فيه ، فهو لمحمد المخزومي أحد تلاميذه النجباء الذي تلقى عنه العلم وتأثر بفكره ومواقفه أكثر من غيره ، فيصفه بالقول : " لم يكن الأفغاني دستورياً على أساس مبدئي ، إذ كان مثله الأعلى للحكم مثل العقائديين المسلمين : حكم ملك عادل يعترف بسيادة الشريعة .. وقد صرف حياته بكاملها يفتش عن حاكم مسلم يمكنه بواسطته العمل على إحياء الإسلام . على غرار تلك الشراكة بين الحاكم والفيلسوف التي تخيلها الفارابي في مؤلفه ( آراء أهل المدينة الفاضلة ) . لكن آماله كانت تخيب كل مرة ، إذ كان يعثر دوماً ، إما على حاكم لم يطبع على العدل ، أو على حاكم لا يعترف بسيادة الشريعة.. " (٣٧)

هكذا نجد الرواية الأولى وهي لمحمد عبده ، تؤكد لنا أن الأفغاني رجل مبدأ مهموم بفكرة الجامعة الإسلامية التي احتلت كيانه ووجدانه ، وقد سلخ عمره كله من أجل

(٣٥) من أقوال محمد عبده في الأفغاني ، نقلاً عن أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ٢٩١ — ٢٩٢ .
(٣٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٨ .
(٣٧) المخزومي : خاطرات جمال الدين ، سبق ذكره ، ص ٩٠ ، نقلاً عن حوراني ، ص ١٤٨ .

تجسيدها على أرض الواقع دون جدوى ، نظراً لاصطدامه بقوى استعمارية غاشمة تشدقت بالحرية والعدالة والمساواة ( الديمقراطية ) داخل محيط قارة أوربا ؛ لكنها في واقع الأمر كانت ألد أعداء تلك المبادئ خارج نطاق القارة بحرصها الشديد على استغلال الشعوب ونهب خيراتها تحت شعار المدنية والحضارة . أما الرواية الثانية، فتجعل من الأفغاني حكيماً شرقياً يبحث عن حاكم عادل لنشر مبادئه، لكنها كالأولى كانت تعيب عليه تسرعه وتهوره في اتخاذ القرارات ، وتبني مواقف سياسية غالباً ما اتسمت بالتخبط والاضطراب . بتسليمه مثلاً بدعوة عبد الحميد الثاني أحقيته بالخلافة وحصرها في آل عثمان ، رغم معرفته المسبقة بنزوع السلطان إلى الاستبداد وبطشه بالأحرار من جهة ، وتقريبه وتقربه من طلاب الجاه والسلطان والمشعوذين من جهة أُخرى ، أمر يضع الباحث في حيرة من أمره .

بهذا الخصوص ، يحدثنا محمد عبده : " ماذا كان يضر السيد [ الأفغاني ] لو مهد لإصلاحه – وهو في الآستانة – بالسعي لدى السلطان في إعطاء أبي الهدى الصيادي خمسمائه جنيه ونيشاناً لابنه أو لأخيه ، فإذا رأى أبو الهدى أن ( السيد ) يخدمه فإما أن يواتيه ، وإما ألا يناويه " . ثم يمضي قائلاً : " ولكن أنى للسيد أن يطلب هذا الباطل ، وهو يعتقد أن أبا الهدى سافل دنيء إذا طلب له شيئاً فالشنق ؟ " (٣٨)

وقبل أن نختتم هذه النقطة بالذات — الخلافة أو الإمامة العظمى — نود أن نلاحظ أن الأفغاني رغم دعوته المخلصة لإحياء الفكرة ذاتها ، لم يتحرر كلياً من نزعته الشيعية وميله الشديد لمذهب آل البيت . ذلك أنه طالما كان يدعو لإحياء الخلافة العثمانية وتأكيد مكانة السلطان عبد الحميد في نفوس المسلمين سنة وشيعة ، إلا أن أقواله وأفعاله لم تتطابق تماماً مع ما كان يدعو إليه في السر والعلن . فقد ذكر عدد من الباحثين أنه بينما كان الفقيه ( الأفغاني ) يتعشم خيراً في إصلاح أولي الأمر ( عبد الحميد) ، كان السلطان يضمر له شراً : " لقد خيل إليه أنه بمعونة السلطان يستطيع أن يوسع دائرة إصلاحه ؛

(٣٨) المصدر نفسه ، ص ١٠٩ .

فيضع خطة لجامعة إسلامية ، يؤلف بها بين فارس والأفغان وتركيا وولايتها بنـوع مـن الاتحاد والحلف ، ثم يرسم منهج إصلاح الإدارة في الدولة العثمانية وإصـلاح التعلـيم ، وفاته أن جو الآستانة في عهد عبد الحميد لا يصلح أن تنمو فيه بذرة صالحة ، وكان له في مدحت باشا وأشباهه العظة البالغة . " [٣٩]

ووفقاً لما تقتضيه أدبيته في مسألة الإمامة ، كما هو الحال عند أهل السـنة القـائلين بحتمية " خلافة الضرورة " درءاً للمفاسد الشرعية وتجسيداً للمبدأ الشـوري القـرآني : ((ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هـم المفلحون )) [٤٠] تحمس الأفغاني للفكرة ذاتها – الولاية العامة – ، تقية ومجاراة منه لمزاج العصر وأهله . [٤١] نلمس هذا المسعى الحثيث لديه أثناء إقامته في مصر عندما بحث مـع الخديوي عباس إمكانية مبايعته ؛ لكنه عدل عن رأيه بعد أن تبين له مدى انحرافه عن ذلك المشروع النبيل ، الذي كان يرمي من ورائه تخليص شعب مصر وأرضـه مـن النفـوذ الاستعماري البريطاني الذي كان يعد العدة لاحتلال البلاد.

إن ثقافة الأفغاني وتجربته الشخصية لا تخلو من نزوع إلى تثوير الشعوب الإسـلامية وتخليصها من حكامها المستبدين . فبدل أن يتابع البحث في كيفية تغيير نظم الحكـم في سائر البلاد الإسلامية بطريقة سلمية ، مع مراعاة تولد الوعي السياسي من تلك الفكـرة "الجامعة الإسلامية" ، ضاق السيد ذرعاً بالحكام فدعا الشعوب إلى الخروج والثورة . فهو كخطيب مفوه وثوري محترف لم يؤمن بالإصلاح التدريجي كتلميـذه محمـد عبـده . ولم يتقمص دور المفكر الفيلسوف في حل المشاكل السياسية والاجتماعية المتفاقمة ، فقد كان ذلك كله يجيء بعد قيام دولة إسلامية تحمل جوهر دعوته – تخليص شعوب المنطقة من الحكام المستبدين .

---

(٣٩) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ١٠٠ .

(٤٠) آل عمران : الآية ( ١٠٤ ) .

(٤١) محمد سعيد عبد المجيد : نابغة الشرق السيد جمال الدين ، ص ١١ .

نلمس إثر دعوته في كلٍّ من التجربتين الدستوريتين التي شهدهما كلٌّ من تركيا العثمانية، التي أعلن سلاطينها تحت ضغط قوى التغيير والإصلاح إلى إعلان المشروطية (الدستور ) بين عامي ١٢٩٣و١٣٢٦هـ/ ١٨٧٦ و١٩٠٨م، وإيران القاجارية التي رفض شاهاها الاستجابة للضغوط المتزايدة من قبل المرجعية الدينية القاضية بتحريم التبغ ومنح الامتيازات الاقتصادية للشركات الغربية ، فهبت رياح التغيير لتعصف بالشاه وحاشيته في أحداث الثورة الدستورية بين عامي ١٣١٥ و١٣٢٣ هـ / ١٨٩١ و١٩٠٥م.[٤٢] وفي ظل أجواء التنافس الاستعماري المحموم بين روسيا وبريطانيا على الامتيازات التجارية، منح الشاه حق الامتياز للتجار الإنجليز ، مما دفع بأحد رجال المعارضة ( ميرزا رضا كرماني ) الشروع في اغتيال ناصر الدين ، عندما دنا منه مسدداً إليه طعنة نجلاء في صدره مصحوبة بعبارة : " خذها من يد جمال الدين " ![٤٣]

بمثل هذا الفعل التحريضي يكون العالم المتفقه في الدين مطالباً دوماً بممارسة ما قد يكون محسوباً له وعليه في حق السلطان المستبد الذي يتفرد بالرأي ولا يقبل بمبدأ الشورى. وفي ذلك يقترب الأفغاني من دور التنظير ، أي التأليف والخطابة إلى دور الممارسة لسلوك سياسي ما يتجاوز حدود سلطة الفقيه المتعارف عليها في تاريخ الحضارة الإسلامية . وفي هذا الفعل ما دفع بعض الدارسين القول إن الأفغاني أخفق " في محاولته ترشيد السلطان ومحاربة فساد حاشيته من مشايخ الطرق .. إن هذا الانحطاط كان جزءاً من سياسةٌ سلطانية لم تجد بداً لحل مأزقها السلطوي غير الإمعان في سياسة الاستبداد ، كما كان جزءاً من آلية مصالح لم تجد منفذاً لها لاقتناص المنافع في ظل انعدام الإنتاجية وتقهقرها إلا تثبيت مواقع الجاه كوسيلة لجمع الثروة ، وكما كان أيضاً جزءاً من قواعد اجتماعية استباحت المجال الفقهي في الحلال والحرام عن طريق الحيلة والالتفاف على الحكم الشرعي .. "[٤٤]

---

(٤٢) آمال السبكي: تاريخ إيران السياسي بين ثورتين ، ص ٢٦ وما بعدها.

(٤٣) شكيب أرسلان : حاضر العالم الإسلامي ، ج١٠ ، ص ٢٠٣ .

(٤٤) وجيه كوثراني: الفقيه والسلطان دراسة في تجربتين تاريخيتين : العثمانية والصوفية – القاجارية، ص١٠٩.

إذا كان الأفغاني قد أخفق كلية في محاربة الفساد وأربابه بتأليب السلطان على خاصته في المركز ( الآستانة ) والأطراف ( الشام والحجاز ) ، فإن محمد عبده سيخوض نفس التجربة في مصر اللورد كرومر في محاولة منه تمرير بعض مشاريع الإصلاح لحاشية الخديوي ومشايخ الأزهر ، من خلال مهادنة إدارة الاحتلال ، وإنما دون جدوى . رغم أن التلميذ بوعي أو بدون وعي ، أخذ يوجه سهام نقده هذه المرة لمعلمه وإمامه ، حين قال : " لو أن السيد جمال الدين تقرب من السلطان بمقدار يمكنه من حمله على إصلاح التربية والتعليم من غير تعرض لفساد حاشيته ، ولا تدخل في شئوونهم - بل مع مساعدتهم على أغراضهم الخسيسة لكان ، ولقدر أن ينفذ مآربه. مثلاً : يحسن للسلطان أن يصدر إدارته بإصلاح الوعظ في الجوامع والتعليم الديني في المدارس .. ولكنه تدخل في شئون هؤلاء الفاسدي الطباع والأخلاق ، وإصلاحهم من المستحيلات ، فأخفق مسعاه."(٤٥)

ويجدر التذكير بهذا الصدد أن محمد عبده ، رغم حرصه على مواصلة الدعوة إلى التجديد في الدين التي أبداها الأفغاني ، كان الأول قد تخلى كلية عن مشروع الجامعة الإسلامية ومقاومة النفوذ الأجنبي . فبعد غربة طويلة قضاها في المنفى بين بيروت والمغرب وباريس بين عامي ١٢٩٩و١٣٠٦هـ/ ١٨٨١ و١٨٨٨م ، وتوقف مجلة العروة الوثقى عن الصدور ، عاد إلى مصر ليشرف على تحرير جريدة ( الوقائع المصرية ) . (٤٦) منذ ذلك التاريخ لم تعد تشغله كثيراً أفكار ومبادئ الجامعة التي لقنه إياها الأفغاني ، وأنغمس حتى أذنيه بالإصلاح الاجتماعي . وقد وجد ضالته في مجال التربية والتعليم ، مكتفياً بهذا النهج الذي اختطه لنفسه في إصلاح الأزهر الشريف – تحديداً مناهج التعليم وهيئة التدريس والقائمين عليها من مشائخ ذلك العصر ؛ ونتج عن ذلك سوء استيعاب لبعض النظم الغربية الحديثة . فكانت محاولات عبده التوفيق بين التراث الإسلامي الأصيل

---

(٤٥) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج١ ، ص ١٥٦ .

(٤٦) أحمد وآخرون : الحركات الفكرية والأدبية ، سبق ذكره ، ص ٣٦ .

ومفردات المدنية الغربية عاجزة عن تحقيق نهضة سياسية تنقل مصر من طور التقليدية العثمانية إلى الحداثة الغربية . فبدلاً من أن تصبح مصر دولة حرة مستقلة يحكمها أبناؤها ، غدت مقاطعة شرقية ملحقة بالنظام الرأسمالي ، تلبي حاجيات المصانع البريطانية من مواد خام ، وسوقاً استهلاكية لبضائعه وممراً استراتيجياً لسفنه التجارية . (٤٧)

إن تشديد عبده على الإصلاح الداخلي للمجتمع تبدأ من محطة المعارف ، لأنها تحقق نضج الشعب ووعيه بقضايا بلاده : " فمن يريد خير البلاد فلا يسعى إلا في إتقان التربية ، وبعد ذلك يأتي له جميع ما يطلبه ، إن كان طالباً حقاً ، بدون إتعاب فكر ولا إجهاد نفس ؟ " . ويضيف قائلاً : " لا بد من قرون تبث فيها العلوم وتهذب العقول، وتذلل الشهوات الخصوصية، وترسم الأفكار الكلية ، حتى ينشأ في البلاد ما يسمى بالرأي العمومي .. " (٤٨)

نجد في هذه المداخلة والاقتباس تراجعاً ملحوظاً في فكر محمد عبده الشيخ ، وهو في محتواها يقدم مراجعة موضوعية لا تخلو من الاعتدال في المواقف والآراء بعد التطرف والإقدام في مرحلة الشباب . تلك المواقف كانت محسوبة له وعليه . كما تجسد ذلك في تقربه الملحوظ ليس من إدارة الاحتلال ( اللورد كرومر ) فحسب ، بل من قصر الخديوي وحاشيته ، الذين أفسحوا له المجال ، ليصبح رئيساً لتحرير جريدة الوقائع ، ومفتشاً عاماً في ديوان وزارة المعارف ، ثم قاضياً في محكمة النقض، ليصل في وقت لاحق لمنصب مفتي الديار المصرية . ومبعث هذا التحول المفاجئ والخضوع لمشيئة السلطان والاحتلال ، ما كانت لتتم لولا تقديم بعض التنازلات ، لقاء السماح له بتمرير بعض أفكاره الإصلاحية ، حسب تعبير حوراني : " كاستبدال كتب التدريس القديمة بدراسة مباشرة لآثار أئمة الفكر الإسلامي ، وإضافة علوم كانت مهملة إلى مواد المنهاج الدراسي ، كالأخلاق والتاريخ والجغرافية . غير أن هذه المحاولة اصطدمت بمقاومة المحافظين في الأزهر ، فضلاً

(٤٧) Charles Issawi. Egypt in Revolution, p. 30 – 31.

(٤٨) المصدر نفسه ، ص ٤٢-٤٣ .

عن الخديوي عباس ، وكان الأخير على علاقة سيئة بمحمد عبده ، كما كان حريصاً على الصلة التقليدية الوثيقة بين الحاكم والأزهر منذ عهد المماليك . " (٤٩)

وليس من شك في أن هذا الوعي السياسي بإشكالية الخلافة الإسلامية ولدت لديـــه قناعات بجدوى النظام التمثيلي النيابي ، باعتباره الطريق الأمثل لتحقيق حكم الشورى في الإسلام، فألب على نفسه نقمة مشايخ الأزهر والعناصر المحافظة في الحكومة . ولما عمت البلاد أزمة اقتصادية خانقة من جراء الديون التي أثقلت كاهـــل الحكومـــة ورعاياهـــا ، أضافت الإصلاحات السياسية طابعاً جديداً للأزمة بعد فشل انقـــلاب عـــرابي عـــــام ١٢٩٩هـــ/ ١٨٨١م ، وتعرض البلاد للغزو الإنجليزي والاحتلال في العام التـــالي . (٥٠) كان في مصر رأيان: رأي الحزب الوطني القائل بإنه لا أمل في إحـــداث إصـــلاح فعلـــي إلا بزوال الاحتلال، ورأي حزب الأُمة الذي يرى أن الإصلاح الفعلي لـــن يكتـــب لـــه النجاح بدون الجلاء . وكان عبده من أنصار الرأي الثاني ، وقد اســـتفتي ذات مـــرة في الاستعانة بالأجانب ، فجاء رده : " قد قامت الأدلة من الكتاب والسنة وعمل الســـلف عـــلى جواز الاستعانة بغير المؤمنين وغير الصالحين لما فيه من خير ومنفعة للمســـلمين .. فعلى دعاة الخير أن يجدوا في دعوتهم، وأن يمضوا على طريقهم ، ولا يحزنهم شتم الشاتمين، ولا يغيظهم لوم اللائمين، فالله كفيل لهم بالنصر إذا اعتصموا بالحق والصبر . " (٥١)

وما دام الحديث يدور هنا عن رجـــل العلم ( المفتي والقاضي ) ورجـــل السياســـة (الخديوي أو المندوب السامي ) ، تخفي صراعاً حول مقصود وغاية كل طرف لتســـويغ أهدافه وبرامجه . لأجل هذا عندما شددت المعارضة الدينية والوطنية للاحـــتلال بزعامـــة مصطفى كامل النكير على عبده حول جدوى الإصلاح المتزامن مع الاحتلال ، جاء رده: " إن الذين يعمدون إلى هذه الاستعانة لجمع كلمة المسلمين وتربية أيتامهم ومافيه خير لهم

(٤٩) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ١٩٠ .

(٥٠) الأنصاري : تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ، ص ١٧ .

(٥١) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ٣١٤ .

لم يفعلوا إلا ما اقتضته الأسوة الحسنة بالنبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه .. " (٥٢)
هكذا نفهم موقف عبده من الاحتلال حيث يغلب عليه المهادنة ، بل التعاون مع الغازي المتغلب على البلاد وأهلها ، وهذا ما حدا ببعض الباحثين في سيرته إلى تبرير مثل تلك المواقف : "يدل على هذا أنه وضع تقريراً بعد عودته عما يراه في وجوه إصلاح التعليم في مصر ، ورفعه إلى اللورد كرومر ، لا إلى غيره ، تسليماً منه بالقوة الفعالة . ويدل عليه سيرته الواقعية ؛ فقد ظل طول حياته بعد عودته يسالم الإنجليز ويتعاون معهم ، وهي سياسة لها منطقها ؛ فقد كان يرى أن جلاء الإنجليز لا يأتي إلا من طريق استنارة الشعب وفهمه لحقوقه وواجباته..ثم يروي أن مصلحة مصر لا تحل بمواجهة مصر لإنجلترا، بل بالحالة الدولية العامة ، والتفات الدول إلى أن مصلحتها في استقلال مصر . " (٥٣)

وفي ضوء ما سبق ، نود أن نعيد النظر فيما نسبه أمين وكوثراني إلى الأفغاني وعبده من أعمال إصلاحية خارقة . يقول كوثراني : " لا شك أن المحاولتين لهما ما يبررهما في ذلك الوقت ولا شك أن جراءة جمال الدين في طرح أفكاره أمام السلطان ، وأن بعض إنجاز محمد عبده في إصلاح التعليم ، كان لهما التأثير في السياسة الثورية والإصلاحية اللاحقة، وفي إرساء منهجين سار عليهما العديد من تلامذتهما ومريديهما فيما بعد." (٥٤)
وهو الاتجاه الذي أدى أولاً ، وعلى المستوى النظري إلى الفصل بين السلطة والمعارضة ، ذلك في تجربة الحزب الوطني . وقد كانت محاولة الأفغاني التصدي لها وتقويم إعوجاجها ، أو ترشيدها والتعايش معها كما فعل عبده، في كلتا الحالتين أمر صعب المنال . وهكذا نجدهما في دعوتهما إلى قيام جامعة إسلامية ، ينطلقان من تصور مثالي لإمكانية قيام وحدة وخلافة إسلامية تنهي الخلافات العميقة التي عصفت بالأمة لقرون .

---

(٥٢) المصدر نفسه .
(٥٣) المصدر نفسه ، ص ٣١٣ .
(٥٤) كوثراني : الفقيه والسلطان ، سبق ذكره ، ص ١١٠ .

وإذا كان من أبرز مهام المفتي والمحتسب إقامة الحدود ودرء المفاسد ( الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ) والجهاد في سبيل نشر الدين . [٥٥] وذلك لأن الوظيفة سواء للقاضي أو المفتي لا تقر شرعية الاحتلال المبطلة أساساً ، بل العكس هو الصحيح . فلا يجـــب إذا الاحتجاج بقيام المتغلب ( اللورد كرومر ) ، الذي اعتمد عليه الفقيه ( الشـــيخ عبـــده ) لحماية ظهره من القوى المحافظة من علماء الأزهر المعارضة لكل جديد .

فحسب نص أمين ، " لم يكن الشيخ محمد عبده بدعاً في هذا الاتجـــاه ، فمثلـــه في ذلك كان السيد أحمد خان المصلح العظيم في الهند ، فقد رسم خطته أن يصلح الشـــئون الاجتماعية والدينية لمسلمي الهند مع مسالمة الإنجليز حتى لا يحاربونه في إصـــلاحه." [٥٦] وهكذا نجد أنفسنا إزاء آراء تبريرية يوردها بعض الدارسين المعاصرين يعتمدون في أبحاثهم منهج ( الرد والرد على ) لإثبات أصالة عبده ووضعه في مصاف المصلحين المجـــددين في الدين ، أو في مصاف المستغربين ( المتفرنجين ) الخارجين عن دائرة الـــدين ، إلى حـــد أن باحثاً معاصراً ( محمد محمد حسين ) لا يستغرب مثلاً أن ينسب كليهما للكفر والزندقـــة والمروق . [٥٧] وهذا الرأي يؤكده باحث آخر ( فوزي غزال ) بقوله : " يلاحظ علـــى الشيخ محمد عبده، أنه تغيرت وجهة نظره نحو السياسة بعد فراق شيخه جمـــال الـــدين، حيث أصبح يكره السياسة والعمل بها وحتى الكلام فيها ، ويتحسر على أيامه السابقة التي أضاعها في زمن شيخه .. ويلاحظ عليه فوق هذا ، أن في عقيدته خلـــلاً كمـــا يـــروي أصدقاؤه وأعداؤه، فلم نجد في سيرته التي ذكرها أحمد أمين أنه حج بيت الله الحرام ، مـــع أنه سافر إلى أوربا وإلى بلاد الشام ، عندما نفي من مصر ، فلم يخطر بباله الـــذهاب لأداء فريضة الحج .. " [٥٨]

---

(٥٥) انظر تقي الدين ابن تيمية: الحسبة في الإسلام ، ص ٦ ، نقلاً عن النونو : نظام الحسبة عند الزيديـــة ، سبق ذكره ، ص ١٤٧ .

(٥٦) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ٣١٤ .

(٥٧) حسين : الاتجاهات الوطنية ، سبق ذكره ، ج١ ، ص ٣٢٩ .

(٥٨) فوزي : دعوة جمال الدين ، سبق ذكره ، ص ٢٨٧ .

ولا يملك مؤرخ الأفكار إلا أن يعجب بأصحاب هذه الدعوة ، خصوصاً الأفغاني الذي لم يحد قيد أنملة عن المبادئ التي آمن بها ، وهو مكبل بأغلال السلطة والسلطان — محاط بعيون أعوانه ، بل ومطوق بنعمه وإفضاله . لكن بالرغم من ذلك ، ففي السنوات الأخيرة من عمره التي قضاها في القفص الذهبي للسلطان عبد الحميد ، لم يتوان عن فسخ بيعته ، فلما سئل عن أسباب نكثه ، قال : "إن هذا السلطان سل في رئة الدولة". [٥٩]

ويلاحظ باحث درس بإمعان مسار الجامعة الإسلامية بشقيها الفكري والسياسي ، أن صاحب الدعوة الأصلية ( الأفغاني ) قد وقع في شراك السلطة ، فلما تبين له خطورة الموقف حاول التراجع دون جدوى : " إن الأفغاني خدع بما أظهره له السلطان ، فظن أنه بإمكانه إن اعتمد عليه أن يوسع في دائرة إصلاحه ويتمكن من إنشاء جامعة إسلامية تمثل منطقة مهمة من أرض الإسلام هي تركيا وفارس والأفغان ، وفاته هو أن عبد الحميد رجل سفاح ماكر يمقت الإصلاح ويعدم كل من يسعى فيه ، ودليلنا على ذلك ما ألحقه بمدحت باشا ( ١٢٣٨-١٣٠١هـ/ ١٨٢٢ — ١٨٨٣م ) من متاعب ودسائس ومناورات . " [٦٠]

هذا الموقف الرسمي سيثير لغطاً في الآستانة ، ولاسيما بعد أن رفض الأفغاني شغل كرسي مشيخة الإسلام واضعاً نصب عينيه قضية الإصلاح من خارج مقام السلطة ، بقوله " إن وظيفة العلم ليست بمنصب ذي راتب ، بل صحيح الإرشاد والتعليم ، ورتبته ما يحسن من العلوم مع حسن العمل بالعلم ." [٦١] ولما عرض عليه السلطان إحدى جواريه المقيمات في قصر يلدز ، رفض هذا العرض متحججاً بعدم كفاءته للاقتران بها . وقد عبر الأفغاني عن ضجره الشديد من طول الإقامة في كنف السلطان ؛ و لم تمض مدة يسيرة حتى مات الرجل في ظروف غامضة . ويرجح معظم الدارسين على أنه مات مسموماً ، وكانت هذه الوسيلة المتبعة لدى سلاطين آل عثمان للتخلص من خصومهم السياسيين. [٦٢]

---

(٥٩) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ٤٢ .

(٦٠) الأعمال الكاملة لجمال الدين ، ص ٤٥ ، نقلاً عن غزال : دعوة جمال الدين ، ص ٤٣.

(٦١) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ١١٧ .

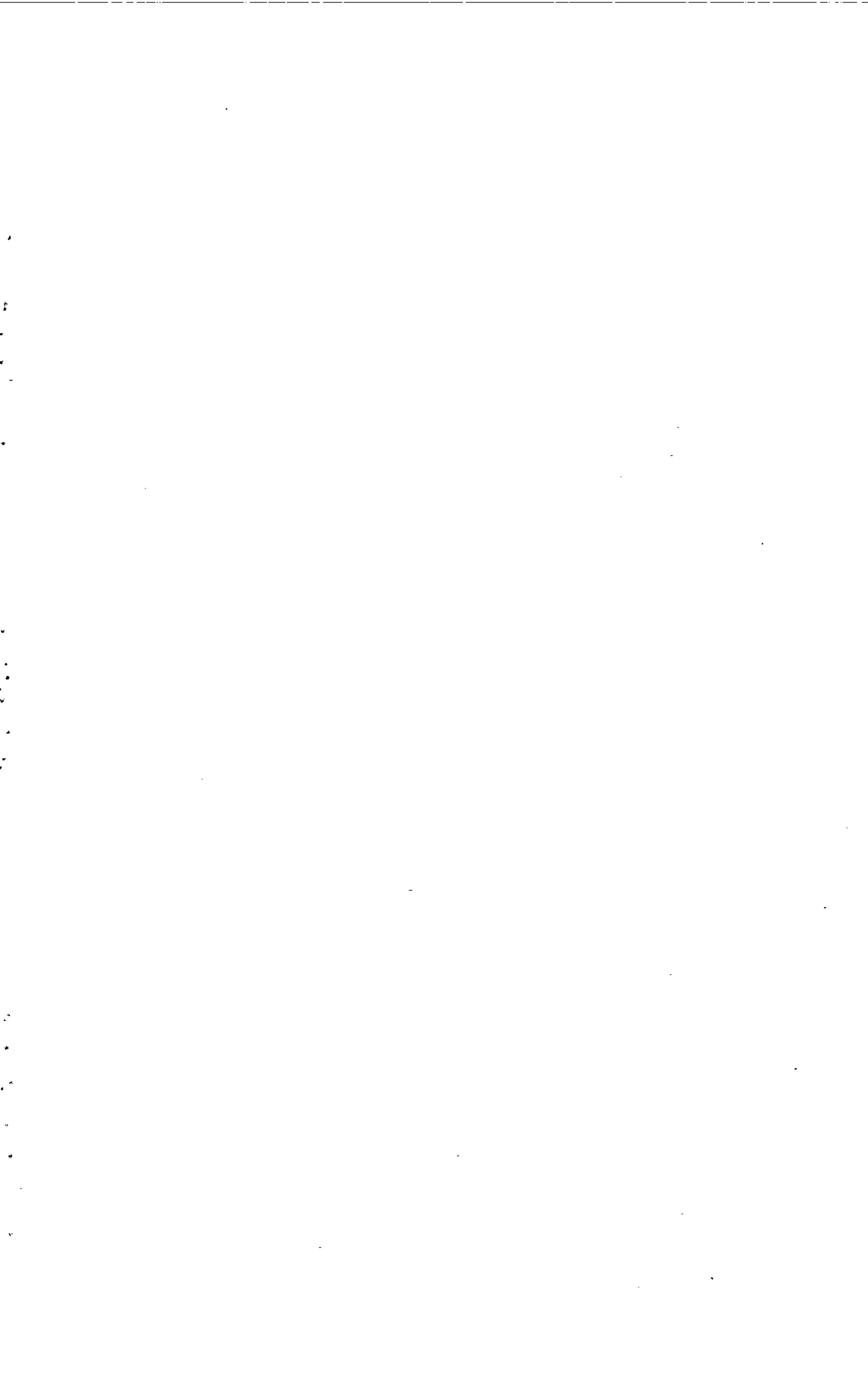
(٦٢) انظر كلاً من أنور الجندي: أعلام وأصحاب وأقلام ، ص ١٢٢ ، ومرزا لطف الله خان: جمال الدين الأسد آبادي ، ص ٣٤ .

هكذا كانت قصة حياة جمال الدين الأفغاني الحافلة بالعطاء ، كما نلمسها من خلال دعوته الرامية إلى بث الروح في جسد الشرق حتى ينهض من غفلته من جهة ، ومســـاعيه الرامية إلى توحيد الأُمة في بوتقة الخلافة حتى تتمكن تحت قيادة موحدة مـــن التصـــدي للتغلغل الاستعماري الاستيطاني في المنطقة . وفي كلتا الحالتين – دعوة الأفغاني ونكـــوص عبده – ، لم تنشأ هذه الأصوات المطالبة بالإصلاح من داخل السلطة ، وإنما من خارجها. ولعل الرابط الفكري الذي جمع بين الاثنين في سني شباهما ، هو الذي فـــرق بينـــهما في مرحلة النضج والرجولة . فبينما أتسمت مواقف الأفغاني بالاندفاع والصـــدامية ، كـــان عبده أميل إلى التروي والمصالحة ، كما لمسنا ذلك من تجربته القصيرة عندما تولى منصب مفتي الديار المصرية ، ورئاسة المجلس الإداري بالأزهر الشريف ، قام بوضع قواعد عامـــة لامتحانات قبول الطلبة وأعضاء هيئة التدريس ، مع تعديل ملموس في المناهج الدراسية .

غير أن السلطة الفعيلة في تحديد مسار القانون الشرعي والوضعي والتربية والتعليم ، والشئون المالية والدفاع والسياسة الخارجية ظلت على ماهي تحـــت الإشـــراف المباشـــر لسلطات الاحتلال البريطاني . وكان المنهج الإصلاحي الذي أسسه الأفغاني قد انحـــرف بزاوية حادة على يد عبده ، الذي قام بمهمة خلق وعي سياسي بضرورة الخـــلاص مـــن الاحتلال باتباع الطرق السلمية ، عن طريق الكتابة في الصحف والمجلات السيارة الواسعة الانتشار في مصر وسائر البلاد العربية . وبهذا المعنى ، سعى من بعده محمد رشـــيد رضـــا (١٢٨٢-١٣٥٤هـــ/ ١٨٦٥ – ١٩٣٥م ) ، إلى مواصلة حركة الإصلاح من خـــلال نقل ما تضمنته تعاليم السلف إلى الخلف – على نفس النسق والهـــدف الـــذي دشـــن في (العروة الوثقى ) ، مع الاختلاف الطفيف في أساليب الطرح السياسي والمعالجة الفقهية لبعض القضايا المعاصرة في إعداد مجلة ( المنار ) [٦٣]. ويمكن القول بثقة تامة إن مفـــردات الجامعة الإسلامية ، ظلت هي الثقافة السائدة لدى الجيل الثالث من أعلام حركة النهضـــة العربية ، حيث اقتصر دورهم على ربط الماضي بالحاضر ، من خلال التواصل الثقافي بين سائر العلماء في مصر والشام وطرابلس وبغداد والحجاز واليمن .

(٦٣) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص٢٧٠ .

وخلاصة القول ، فإن كلاً من الأفغاني وعبده ، قد حملا مشعل الإصلاح ودعـــا إلى تحرير الشعوب العربية والإسلامية من نير الاحتلال الاستعماري ، وساهم في خلق وعـــي سياسي بأهمية العلم والمعرفة في مكافحة الجمود والعزلة . وقد كانـــت جريـــدة العــروة الوثقى منبراً للأفكار التحررية والإصلاحية ، التي ساهمت في خلق وعي سياسي بمفهـــوم الجامعة الإسلامية ، وغيرها من المسائل السياسية المسيسة وثيقة الصلة بها ، علـــى ســـبيل المثال لا الحصر : المسألة المصرية ، والمسألة التونسية وغيرها من المسائل الشـــائكة بالغـــة التعقيد في مجريات الحياة السياسة العربية المعاصرة . وبهذه المداخلات التنظيريـــة الناقـــدة للنظام الاجتماعي القائم في العالم الإسلامي يكون الأفغاني وعبده قد مهد الســـبيل أمـــام جيل من المفكرين الذين أدلوا بدلوهم في هذا المضمار : نشأة الاستبداد والطـــرق المثلـــى لمكافحة مظاهره .



# الفصل الرابع

## موقف الكواكبي من الاستبداد (١٢٨٩ـ١٣٢٠هـ/١٨٧٢ـ١٩٠٢م)

### دعوة للحرية والاستقلال :

يعتبر عبد الرحمن الكواكبي (ت١٣٢٠هـ/ ١٩٠٢م ) أحد رواد الفكر العربي في العصر الحديث ، كما يعكس ذلك مواقفه وكتاباته . فهو حين تأمل الحياة السياسية في العهد العثماني، وجد أن أساس انحطاط المجتمع العربي يكمن في نظام السلطان عبد الحميد، الذي كرس مفهوم الرعوية الدينية كجزء مكمل لسياسة الجامعة الإسلامية . وقد اشترط بدوره قيام نهضة عربية وفق شروط صارمة ، من أهمها قيام نظام سياسي ذي طابع ثوري، كما كان عليه الحال في صدر الإسلام .[1] ومن ثم جاء تأكيده على أن تكون الخلافة عربية قرشية، دعوة صريحة ترفض الاعتراف بالخلافة العثمانية .

شكلت مقالتي (( طبائع الاستبداد )) و (( أم القرى )) المدخل النظري لنقد نظام السلطان عبد الحميد الثاني وركائزه السياسية في أنحاء البلاد العربية . ومثلما لقيت هاتان المقالتان قبولاً واستحساناً من قبل منتسبي تيار اللامركزية ورموزه المستنيرة الملتفة حول زعامة الشريف حسين ، لقيت معارضة عنيفة من قبل أعضاء تيار الرابطة العثمانية ومشايخ الطرق الصوفية ، الذين وجهوا سهام نقدهم الجارحة إلى الكواكبي ورفاقه باعتبارهم خارجين عن محجة الخلافة الإسلامية العثمانية . وفي هذا الفصل سنناقش بشيء من التحليل مقالة الاستبداد باعتبارها حجر الزاوية في الإصلاح السياسي ، الذي تفرع منه نظرية قرشية الخلافة كما يتضح ذلك في مقالة أم القرى .

---

(١) المحافظة : الاتجاهات الفكرية ، سبق ذكره ص ١٧٥ .

غير أن الكواكبي لا يقف عند حدود النظرة العربية المتعصبة لمبدأ "الأئمة من قريش"، بل يتجاوزها إلى نظرة إسلامية شاملة تدعو إلى قيام وحدة إســلامية عاصــمتها ومقــر خلافتها أم القرى بدلاً من الآستانة . وقد كان فكره في مطلع شبابه محصــوراً بنشــاطه الحقوقي المناهض لمظالم الإدارة التركية في مسقط رأسه ( حلب ) وسائر بــلاد الشــام . لكنه بعد أن شد الرحال إلى مصر واتصاله هناك بقيادة الحركة العربية ، أظهر ميولاً قوية تصب في اتجاه المطالبة بحكم ذاتي مستقل عن نفوذ السلطان العثماني . ومن خلال هــذه الدعوة : خلافة عربية ولغة عربية رسمية وكيان عربي ، نستبعد الرأي القائل بأن الكواكبي " أقترب من مناهضي حركة الجامعة الإسلامية من معاصريه في بلاد الشام من أمثال نجيب العازوري . " [٢]

والجديد في المقالتين ، هو أن صاحبهما يشدد القول على أن الاستبداد برمته نظــام سياسي يمتلك أدوات قسرية منحرفة بزاوية حادة عن جادة الشرع . لكن الأمر الأنكــى منه هو أن "فقهاء الأمور العامة لم يكونوا موضوعياً – قادرين على وعي هــذا النظــام خارج فرضية خروج السلطان عن سويّة العدل في سوس الناس وسياسة الدنيا " . [٣] لهذا السبب ، يحث الكواكبي الناس على مقاومة الاستبداد بشتى مظاهره لإنقاذ الأُمــة مــن بطش السلطان الجائر ، ولإنقاذ عقيدة التوحيد من شبهة الشرك وعبادة الفرد التي هي سمة من سمات النظام الشمولي ، أي الاستبدادي .

كان الكواكبي في مقدمة المفكرين العرب الذين نوهوا بخطورة النظام الاستبدادي ، كما تجسدت ممارسته التعسفية في سائر البلاد العربية في عهد السلطان عبد الحميد الثاني . وهذا الموقف المطالب بالحرية والعدل والمساواة بين العرب والأتراك ، جعله يخرج علــى القارئ العربي بمقالة طبائع الاستبداد ، التي تطرق فيها لأهم مشاكل عصــره السياســية والاجتماعية والاقتصادية . فضلاً عن مقالته الأُخرى أم القرى ، التي حاول من خلالهــا تشخيص أمراض الأُمة الخلقية ، وفي مقدمتها الخلافة أو الإمامة العظمى ، باقتراحه حلولاً

(٢) الشوابكة : حركة الجامعة الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ٧٦ .

(٣) بلقزيز : الدولة في الفكر الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٥٢ .

نظرية تتلاءم مع أعراض هذه الظاهرة . حيث تبرز أفكاره في هذا النص وغيره بقيمة الحرية للإنسان ، وهو يعتقد أن فكرة إحياء الخلافة العربية الإسلامية بمعزل عن الخلافة العثمانية ، كفيلة بتحرير البلاد العربية من نير الحكم العثماني من جهة ، والاستعمار الأوربي من جهة ثانية .

في مواجهة جريئة وصادقة في وجه سياسة الجامعة الإسلامية التي تبناها السلطان عبد الحميد ، ساهم مفكرون وعلماء على اختلاف مبادئهم وتباين آرائهم في كشف مظاهر تلك السياسة المركزية الاستبدادية للإطباق على ما تبقى من الولايات العربية خصوصاً بلاد الشام . وفي مقابل تلك النهضة والإحياء لعلوم اللغة العربية وآدابها التي شهدت تقدماً ملموساً في إطار نشاط الجمعيات العلمية والمنتديات الأدبية الواسعة الانتشار في بيروت ودمشق ، أنشأ الباب العالي سلسلة من المعاهد الدينية والزوايا الصوفية هدفها في الظاهر إحياء علوم الدين ومرماها في الأخير نشر اللغة التركية على حساب اللغة العربية . وقد شجعت السلطات العثمانية أساليب الشعوذة والطرقية خدمة لمصالحها الآنية ، و لم يكن القوميون العرب في موقف يحسدون عليه لأن لجوءهم إلى مصر الواقعة تحت الاحتلال البريطاني جعلتهم في نظر السلطان وحاشيته جواسيس خونة يقفون في خندق واحد مع النصارى ضد حركة الجامعة الإسلامية .

يذكر لنا أحمد أمين كوكبة من زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، تصدروا جميعاً لمظاهر الفساد المالي والإداري خلال الحقبة العثمانية الثانية ، وقاوموا بشجاعة نادرة الغزو الاستعماري ؛ فخص منهم الكواكبي بهذه العبارات المادحة : " مؤدب اللسان فلا تؤخذ عليه هفوة قبل أن ينطق بها وزناً دقيقاً .. نزيه النفس لا يخدعها مطمع ولا يغريها منصب، شجاع فيما يقول ويفعل ، مهما جرت عليه شجاعته من سجن وضياع مال وتشريد ، وهو – مع أنفته وعزته وصلفه على الكبراء – متواضع للبائسين وللفقراء، يقف دائماً بجانب الضعفاء، يشع على من يجالسه الاتزان والتفكير الهادئ ، وحب الحق ونصرة المبدأ والتضحية للفضيلة . "[٤]

(٤) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ٢٤٩ .

ويؤكد هذا القول صاحب كتاب ( يقظة العرب ) في مجمل حديثه عـــن مجريـــات الحركة العربية وأوجه نشاطاها ، فقال عنه إنه كان من الشخصيات الجذابة التي ظهـــرت على مسرح الأحداث ، ففي فترة مبكرة من حياته اشتغل" بالصحافة والمحاماة ، ثم دخـــل ميدان الوظائف الحكومية ، وأعلن سخطه على الطغيان ، وندد به ، فغضب عليه رؤساؤه أولاً، ثم ما لبث أن حكم عليه بالسجن . وحين أطلق سراحه سنة ١٣١٦هـــ/ ١٨٩٨م، غادر الشام وأمَّ مصر ليعيش في جوها الذي يتيح قسطاً أكبر من الحرية . " (٥)

ويذهب إلى نفس القول محمد عمارة : " كان الكواكبي حقاً داعية ثورة . مدرســـة وتغيير جذري للمجتمع ، لأن ذلك هو الطريق الوحيد المناسب لمعظم أهدافـــه وخطـــر القضايا التي كشف عنها فيما كتب من صفحات ، وأدركنا كذلك أن الثـــورة بالنســـبة للكواكبي لا يمكن إلا أن تكون النتيجة الطبيعية للمقدمات ، التي صاغها في شكل بحوث ومشاكل وقضايا واجهها واكتشفها في واقع المجتمع العـــربي في ذلـــك الحـــين .. " (٦) وانطلاقاً من هذه الآراء المنسجمة حول مذهب الكواكبي في الإصلاح السياسي ، بإمكاننا أن نضيف عاملين مهمين ساهما في تكوين شخصيته منذ نعومة أظفاره ومجريات حياتـــه ، حيث يتداخل العامل الموضوعي وثيق الصلة بالظروف الحرجة التي عاشتها البلاد العربيـــة في عهد السلطان عبد الحميد ( ١٢٩٣-١٣٢٧هـــ/ ١٨٧٦ – ١٩٠٩م ) بالعامل الذاتي المتصل بسيرة الكواكبي ومعاناته الشخصية في مدينة حلب مسقط رأسه قبيل رحيلـــه إلى القاهرة .

ولد عبد الرحمن الكواكبي بمدينة حلب عام ١٢٦٤هـــ/ ١٨٤٨م ، وتلقى علومـــه الابتدائية بالمدرسة الكواكبية ببلدته . كما تذكر المصادر أن أُسرته تنحدر مـــن أصـــول عربية – كردية ، تربطها صلة ما بنقابة الأشراف ودعوى الانتساب إلى بيت النبي صـــلى الله عليه وسلم.(٧) ولهذا النسب الشريف مكانة خاصة في نفوس النـــاس ؛ فضـــلاً عمـــا

(٥) أنطونيوس : يقظة العرب ، سبق ذكره ، ص ١٦٨ – ١٦٩ .

(٦) عمارة : مسلمون ثوار ، نقلاً عن أحمد وآخرين : الحركات الفكرية ، سبق ذكره ، ص ٦١ .

(٧) انظر كلاً من أنطونيوس : يقظة العرب ، سبق ذكره ، ص ١٦٨ ، وأمين : زعماء الإصلاح، سبق ذكره، ص٢٤٩.

يكتسبه صاحبه من مكانة اجتماعية في حال تحليه بحلل العلم والأخلاق الفاضلة . فهذا هو شأن الأُسرة الكواكبية التي اشتغل أفرادها بالتدريس والقضاء لعقود من الزمن ، كما كرس والده حياته للعلم والفتيا ؛ وبالمثل تولى ابنه وظيفة قاضي بمحكمة حلب الشرعية منذ مطلع شبابه حتى تاريخ عزله وسجنه عام ١٣١٥هـ/ ١٨٩٧م من قبل السلطات التركية .[٨]

لعل هذه الحادثة وغيرها من التجارب الأليمة – الحبس والعزل من الوظيفة – قد أكسبته شهرة أكثر من غيره من وجهاء الشام وأعيان حلب ، فحولته من مجرد قاضي شرعي يبت في قضايا الناس اليومية إلى ناشط سياسي لا تلين عريكته ، يحسب له السلطان العثماني حسابه . إن تضافر العوامل الذاتية بالعوامل الموضوعية ، كان هو الأساس في بلورة أفكار الكواكبي وكراهيته المفرطة لنظام السلطان عبد الحميد ، الذي غالباً ما نعته بالطغيان و الاستبدادية . وقد بدأت هذه الأفكار تكتسب قوة في عهد الوالي جميل باشا ، الذي حول ولاية حلب إلى مزرعة خاصة ، فوضع يده على أخصب الأراضي الزراعية واستحوذ على الماشية والمحاصيل الزراعية من خلال فرض ضرائب عالية على السكان .[٩]

في هذا السياق ، أشرف الكواكبي على تأسيس مكتب للشكاوى المتعلقة بمظالم أهالي حلب ، شرح فيها تجاوزات الوالي وجهازه الإداري الفاسد ، الذي تفنن في سلب الرعية أموالهم، والاعتداء على كل من تسول له نفسه رفع شكوى للسلطان . فلما عرض الكواكبي شكاوي الناس بالوالي ، أقدم جميل باشا على إتلاف محاصيله الزراعية ترهيباً له. على إثر ذلك رفع برقية يشكو فيها الوالي للسلطان : " كان لي الشرف بالعرض برقياً على جلالتكم تفاصيل الأعمال الجائرة الموجهة ضدي من قبل جميل باشا والتي أثقلت كاهلي ، وبناء على توجيهاته وتوصياته تم طرد حراس محاصيلي الزراعية وسلبت منتجاتي وماشيتي ، وحتى بعد هذا السلب ، فيما لو أراد أن يكون عادلاً ، لكان يمكن إعادة

(٨) المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ١٠٦ .

(٩) كان جميل باشا من أشد ولاة حلب طغياناً يفرض الاتاوى قسراً ويصادر أموال الناس وأرواحهم كيفما اتفق ، وقيل إنه كان " يرث الموتى الأغنياء " . انظر الأعمال الكاملة للكواكبي ، ص ٢٤ وما تليها .

ممتلكاتي ، لكن ذلك أصبح الآن مستحيلاً ، بسبب شكاياتي والتماسي العـــدل والرأفـــة الإمبراطورية بطلباتي الحقة ، ازداد خوفه ، والآن بعد أن ضاعت ثروتي ، أقـــع في هـــم الحفاظ على حياتي ؛ ولقد استقرضت حتى أجور برقياتي ، أطلب إليكم باســـم الخلفـــاء الراشدين أن تبادروا بسرعة إلى مساعدتي . " (١٠)

ينتقل الكواكبي في شكوى أُخرى تنضح بالمرارة ، عدد فيهـــا شـــتى الممارســـات التعسفية التي تعرض لها من قبل الوالي الذي أمر جنوده تفتيش منـــزله ، بحجة البحث عن آلة الطباعة الخاصة بجريدة ( اعتدال ) ولاسيما بعد صدور فرمان بتعليقها. كتب مجـــدداً عريضة يشكو فيها الطريقة المهينة التي تعرض لها أثناء محاولة اعتقاله ، قائلاً : " أنـــا ابـــن أحد أقرباء النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعائلتي هي الأعرق بين جميع العائلات الوجيهة في حلب ، رأيتني منذ فتوتي في خدمة الحكومة ، ونظراً لإيماني وتراثي ، كنـــت أتصرف دائماً بصورة محترمة ، ومن غير أن أكون مغروراً ، أستطيع القول إنني أنتمي إلى طبقة عليا ومميزة ؛ ضف إلى ذلك أن مدينة حلب تصنفني بين أبرز العلماء الأئمة والخطباء والفقهاء ، وبهذه الصفة أنا معفي من العقوبات المهينة حتى لو كنت أستحقها ، كيف إذن يتم تحقيري فقط من أجل أوراق تافهة ، وعلى مرأى من أصدقائي وأعدائي ؟ أترك الحكم للعدالة المعروفة لصاحب الجلالة السلطان وأضع أمامه وصف حالتي التعيســـة ، وللمـــرة الثانية خلال يومين ، ومنه التمس الرحمة والحماية . " (١١)

كانت تلك المعاملة المهينة التي لقيها على يد والي حلب السابق عارف باشا واللاحق جميل باشا ، وكبار موظفي البلاط العثماني وعلى رأسهم أبو الهدى الصيادي ، قد لقنتـــه أول درس من دروس الحرية و الاستبداد ومشتقاتها . (١٢) منذ ذلـــك التـــاريخ ، أخـــذ

(١٠) دايه : " الكواكبي ومعاركه ضد الاستبداد " ، مجلة العربي ، العدد ٤٨٤ ، سبق ذكـــره ، ص ١٠٤ – ١٠٥ .

(١١) المصدر نفسه .

(١٢) المصدر نفسه .

الكواكبي يشدد النكير على فساد الأوضاع بسوريا وسائر الولايات العثمانية ، على أعمدة صحيفتي الشهباء والاعتدال ؛ وقد اضطرته أساليب القمع والعدوان إلى مغادرة مسقط رأسه إلى القاهرة بحثاً عن ملجأ آمن تتوفر فيه المقومات الأساسية للحرية بعد أن أصبح هذا الحلم بعيد المنال في كنف السلطان .

وإذا ما انتقلنا إلى سورية العثمانية ، وجدنا الصراع السياسي والانقسام الاجتماعي على أشده بين بيوت العلم في كل من دمشق وحلب ، حيث استأثرت بعض الأُسر ( آل المقدسي وآل العظم وآل الرفاعي ) ببعض المراكز الإدارية والقضائية . في حين وقفت بعض الأُسر ( آل كتخذا وآل الكواكبي ) في الاتجاه المعاكس لدعوة الجامعة العثمانية . وكان أبو الهدى الصيادي على رأس قائمة فقهاء السلطان ، الذين حرصوا على محاربة نشاط الإحياء الثقافي للتراث العربي ، من خلال التأكيد على علو مقام الخلافة وتقديس السلطان وطاعته .[١٣] وكانت هويته السياسية تتحدد قبل ذلك في إطار الرعوية الدينية ، التي تكرس النزعات المذهبية والعشائرية طبقاً لنظام الملل والطوائف المعمول به في العهد العثماني .[١٤]

وعلى هذا الأساس ، فقد كان من المتوقع أن تجند السلطات العثمانية الفقهاء ومن لف لفهم من مشائخ الطرق الصوفية – الرفاعية والبكطاشية – إلى صفها لمحاربة تيار الإصلاح السياسي في بلاد الشام ، الذي أخذت رموزه تطالب بحقوق المواطنة ، أي

(١٣) ولد محمد أفندي الصيادي في خان شيخون واتصل بالسلطان عبد الحميد الثاني الذي منحه بدوره لقب " شيخ الإسلام " ، علماً بأن الرجل كان جاهلاً بأمور الشرع والفتيا ، لكنه احترف التصوف والدروشة ، فضلاً عن احترافه نظم الشعر . وقد نسب إلى نفسه أعمال شعرية هزيلة في محتواها ، كما ناصب الأفغاني والكواكبي العداء محاولاً الإيقاع بهما أكثر من مرة لدى السلطان مستعيناً بحريمه وحاشيته . انظر الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية ، ص ١٤٦ .

(١٤) بطرس أبومنة : " السلطان عبد الحميد الثاني والشيخ أبو الهدى الصيادي "، مجلة الاجتهاد ، العدد (٥)، السنة الثانية- خريف ١٩٨٩ ، ص ٨٢ .

المساواة بين رعايا الدولة على اختلاف مشاربهم الدينية وانتماءاهم العرقية . وفي مقالاتـــه المتحاملة على نظام عبد الحميد ، أفصح الكواكبي — عن وجهة نظره في قضايا عصـــره ، حيث تحدث عن خصومه وحكمه عليهم بالمفسدين في الأرض وأدعياء الخلافة . فقد كان يرى شيوع الجهل والانحطاط الأخلاقي ، وموت الضمير في معظم من خالط من فقهـــاء السلطان وبطانته الذين وصفهم باللصوص والحرابة.[١٥]

ورغم نقد الكواكبي لبعض الوجهاء والأعيان بمدينة حلب ، فقد ورد ذكـــر اســـم خصمه اللدود ( أبو الهدي الصيادي ) ، الذي انتزع لقب الشرافة مـــن آل الكـــواكبي ، حيث قال فيه ومن عاونه على ارتقاء ذلك المنصب : " الحكومات المستبدة تيسر للســـفلة طرق الغنى بالسرقة والتعدي على الحقوق العامة ، ويكفي أحدهم أن يتصل بباب أحـــد المستبدين ويتقرب من أعقابه ، ويتوسل إلى ذلك بالتملق وشـــهادة الـــزور وخـــدمات الشهوات والتجسس ، ليسهل له الحصول على الثروة الطائلة من دم الشعب . "[١٦]

ويفهم من كلام الكواكبي ومن كلام من ترجم له ، أنه قد مر بتجارب قاسية جعلته يتحول من مجرد قاضٍ شرعي إلى ناشط سياسي يعني بقضايا الأُمة والمحن التي ألمت بها من تخلف وجمود ، فأخذ يندد بالطغاة المستبدين . فها هو السلطان عبد الحميد يغـــري والي حلب ( عارف باشا ) تعليق صدور جريدة الشهباء والزج بصاحبها في غياهب الســـجن بتهمة التآمر على أمن الدولة مع التخابر مع دول أجنبية . وبعد شهور أمضاها سجيناً قدم للمحاكمة وثبتت براءة ساحته من كل التهم الملصقة به . [١٧] وبـــذلك تكـــون حملـــة الكواكبي في الصحف العربية على علماء السلطان وحاشيته الفاسدة ، ونعتـــهم بالجهـــل والدجل والتدليس ليست مبالغة ولا ادعاء ، وإنما كان يصف في واقع الأمر وضعاً سياسياً منحطاً أخذ يهدد الحياة العقلية في البلاد العربية بأسرها ، حيث تدنت اللغة العربيـــة إلى الحضيض لتصبح التركية هي اللغة الرسمية السائدة .

(١٥) الكواكبي : الأعمال الكاملة للكواكبي ، سبق ذكره ، ص ٦٦ .

(١٦) عبد الرحمن الكواكبي : طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، ص ٢٧ .

(١٧) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ٢٥١ .

وكان الرجل الذي عشق الحرية منذ نعومة أظفاره ، قلقاً على مصير الأُمة العربيـــة ، فأخذ يندد أكثر من غيره من رواد حركة النهضة ب الاستبداد السياسي والطغيان بكـــل أشكاله وألوانه . فعلى الرغم من نزعته المثالية النظرية لمعالجة إشكالية الاستبداد واقتلاعه من جذوره، كان مفكراً ملتزماً بقضايا مجتمعه. وهذا ما دفع بأحمد أمين إجراء مقارنة بين أفكاره المناهضة للاستبداد ودعوة جمال الدين الأفغاني لمشروع الجامعة الإسلامية قــائلاً : " كانت معالجة الأفغاني للمسائل معالجة ثائر تخرج من فيه الأقـــوال حاميـــة ، ومعالجـــة الكواكبي معالجة طبيب يفحص المريض في هدوء ويكتب الدواء في أناة . الأفغاني غضوب والكواكبي مشفق . الأفغاني داعٍ إلى السيف والكواكبي داعٍ إلى المدرسة .. " (١٨)

تعد المساجلات الفكرية التي دونها الكواكبي في مؤلفيـــه : طبـــائع الاســـتبداد وأم القرى، من الأدبيات السياسية التي لقيت رواجاً في عصره ، كونها تفضي إلى نتيجتين غاية في الأهمية . الأولى ، إقرار حقائق اجتماعية وأخلاقية ثابتة تكشف عن تدهور الأوضـــاع السياسية والاقتصادية في البلاد العربية الخاضعة للحكم العثماني خلال الربع الأخير مـــن القرن التاسع عشر . والثانية ، تعنى بتعريف مظاهر الفساد والإحاطة بكافة جوانبه ، حيث ضمن الكاتب انتقادات لاذعة لنظام السلطان عبد الحميد على نحو غير مـــألوف يتســـم بالجراءة والشجاعة الأدبية .

### في نقد الاستبداد وأدواته :

يشتمل الكتاب الأول ( طبائع الاستبداد ومصـــارع الاســـتعباد- ١٣١٨هــــ/ ١٩٠٠م) على مقدمة وتسعة فصول ، تطرقت جميعها لشرح وتحليل ظاهرة الاســـتبداد السياسي المقترن بالدين والتربية والعلم والاقتصاد والطريقة المثلى لمكافحـــة هـــذا الـــداء العضال الذي هد كيان الأُمة . والكاتب رغم ثقافته الدينية التقليدية يبذل ما في وســـعه لاستخدام مفردات عصرية حديثة ، بمعزل عن مفردات المعجم القديم وما يحتويه من سجع وجناس وتورية ومطابقة ، فنراه يلجأ إلى اختيار عناوين جانبية تخدم أغـــراض مباحـــث

(١٨) نقلاً عن كتاب أحمد وآخرين : الحركات الفكرية ، سبق ذكره ، ص ٦١ .

كتابه. وهذه المباحث من حيث مجموعها تنطوي على مسائل كثيرة : ماهية الاستبداد وتشخيصه كظاهرة سياسية واجتماعية، وحال الخاصة ( الحكام ) وبالمثل العامة ( الرعية ) في ظل حكومة مستبدة ، وكيفية الخلاص من الاستبداد واقتلاعه من جذوره .

يشرح الكاتب الأسباب الموضوعية والذاتية التي دفعته إلى صياغة تلك المقالة في نقد الاستبداد ومفرداته ، ملمحاً إلى ذلك : " أقول وأنا مسلم عربي مضطر للاكتتام شأن الضعيف الصادع بالأمر ، المعلن رأيه تحت سماء الشرق ، الراجي اكتفاء المطالعين بالقول عمن قال : وتعرف الحق في ذاته لا بالرجال ، إنني في سنة ثماني عشرة وثلاثمائة وألف هجرية هجرت دياري سرحاً في الشرق ، فزرت مصر واتخذها لي مركزاً أرجع إليه مغتنماً عهد الحرية فيها على عهد عزيزها حضرة سمي عم النبي ( العباس الثاني ) الناشر لواء الأمن على أكناف ملكه ، فوجدت أفكار سراة القوم في مصر كما هي في سائر الشرق خائضة عباب البحث في المسألة الكبرى ، أعني المسألة الاجتماعية في الشرق عموماً وفي المسلمين خصوصاً ، إنما هم كسائر الباحثين ، كل يذهب مذهباً في سبب الانحطاط وفي ما هو الدواء . وحيث إني قد تمحص عندي أن أصل هذا الداء هو الاستبداد السياسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية . " [19]

يسجل الكواكبي براءة اختراعه في اكتشاف جرثومة الاستبداد ، على هذا النحو : "وقد استقر فكري على ذلك – كما أن لكل نبأ مستقراً – بعد بحث ثلاثين عاماً ... بحثاً أظنه كاد يشمل كل ما يخطر على البال من سبب يتوهم فيه الباحث عند النظرة الأولى ، أنه ظفر بأصل الداء أو بأهم أصوله ، لكن لا يلبث أن يكشف له التدقيق أنه لم يظفر بشيء . أو أن ذلك فرع لأصل ، أو هو نتيجة لا وسيلة ". [20] ويمضي قائلاً : " إن أصل الداء التهاون في الدين ، لا يلبث أن يقف حائراً عندما يسأل نفسه لماذا تهاون الناس في الدين ؟ والقائل : إن الداء اختلاف الآراء، يقف مبهوتاً عند تعليل سبب الاختلاف . فإن

---

(١٩) الكواكبي : طبائع الاستبداد ، سبق ذكره ، ص ١٥ .

(٢٠) المصدر نفسه ، ص ١٥-١٦ .

قال سببه الجهل ، يشكل عليه وجود الاختلاف بين العلماء بصورة أقوى وأشد ... وهكذا يجد نفسه في حلقة مفرغة لا مبدأ لها فيرجع إلى القول: هذا ما يريده الله بخلقه ، غير مكترث بمنازعة عقله ودينه له بأن الله حكيم عادل رحيم." (٢١)

يجري التعريف أولاً ب الاستبداد ، بقوله : " في مقام كلمة (استبداد) كلمات استعباد، واعتساف ، وتسلط ، وتحكم ، في مقابلتها كلمات شرع مصون ، وحقوق محترمة ، وحس مشترك ، وحياة طيبة . " (٢٢) ثم ينتقل إلى تعريفه من وجهة نظر علم السياسة "هو تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بلا خوف تبعة " . وجرى تعريفه بالوصف " إن الاستبداد صفه للحكومة المطلقة العنان ، التي تتصرف في شئون الرعية كما تشاء بلا خشية ولا عقاب محققين . " (٢٣)

ينتقل بعد ذلك إلى مزيد من المناقشة لظاهرة الاستبداد ، وأشكال الحكومات المستبدة، قائلاً : " إن صفة الاستبداد كما تشمل حكومة الحاكم الفرد المطلق الذي تولى الحكم بالغلبة أو الوراثة ، تشمل – أيضاً الحاكم الفرد المقيد المنتخب متى كان غير مسؤول ، وتشمل حكومة الجمع [ الشمولية ] ولو منتخباً لأن الاشتراك في الرأي لا يدفع الاستبداد وإنما قد يعدله الاختلاف نوعاً ، وقد يكون عند الاتفاق أضر من استبداد الفرد . ويشمل الحكومة الدستورية المفرقة فيها قوة التشريع عن قوة التنفيذ وعن القوة المراقبة ، لأن الاستبداد لا يرتفع ما لم يكن هناك ارتباط في المسؤولية فيكون المنفذون مسئوولين لدى المشرعين ، وهؤلاء مسئولين لدى الأمة، تلك الأمة التي تعرف أنها صاحبة الشأن كله وتعرف أن تراقب وأن تتقاضى الحساب ."(٢٤)

يتمثل الإصلاح عند الكواكبي في سبعة جوانب أساسية : الدين ، والعلم ، والمجد ، والمال ، والأخلاق ، والتربية ، والترقي . ومن خلال هذه الأبعاد السبعة يمكننا أن

(٢١) المصدر نفسه ، ص ١٦ .
(٢٢) المصدر نفسه ، ص ٣٠ – ٣١ .
(٢٣) المصدر نفسه .
(٢٤) المصدر نفسه ، ص ٢٤ .

نستخلص أهم الخصائص المميزة للاستبداد كظاهرة سياسية مستعصية في الشرق العربي . وقد اعتنى في كشف العلاقة المحورية بين الاستبداد ومظاهر الحياة العامة ولاسيما الحيـــاة الدينية التي هي جزء مكمل للإنسان والحضارة . فالمستبد لا يتورع عن توظيـــف الـــدين لخدمة مأربه الخاصة ، وقد : "تضافرت آراء أكثر العلماء الناظرين في التـــاريخ الطبيعـــي للأديان على أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني ، والبعض يقـــول إن لم يكن هناك توليد فهما أخوان أبوهما التغلب وأمهما الرئاسة ، أو هما صنوان قويان بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان ، والمشاكلة بينهما أنهما حاكمان أحـــدهما في مملكة الأجسام والآخر في عالم القلوب . "[٢٥]

غير أن الكواكبي ، مثل معظم المصلحين المجتهدين ، يحدد هويـــة الحـــاكم المســـتبد ومسلكيته، بقوله : " يتخذ بطانة من خدمة الدين يعينونه على ظلم النـــاس باســـم الله ، وأقل ما يعنون به الاستبداد تفريق الأُمم إلى مذاهب وشيع متعادية تقاوم بعضها بعضـــاً فتتهاتر قوة الأُمة ويذهب ريحها فيخلو الجو للاستبداد ليبيض ويفرخ .. "[٢٦] وما حدث في تاريخ الإسلام ، ظهور زمرة من العلماء يســـاعدون السلطان المستبد على المضي قدماً في غيه ، وهو بدوره يتساءل : "ومن يدري من أين جاء فقهاء الاستبداد بتقديس الحكام عن المسؤولية حتى أوجبوا لهم الحمد إذ عدلوا، وأوجبوا الصبر عليهم إذا ظلموا ، وعدوا كل معارضة لهم بغياً يبيح دماء المعارضين؟!"[٢٧]

تلك هي السمات العامة للحاكم المستبد ، تتمثل في سلوكياته ومواقفه المتناقضـــة . وهي طباع سيئة يتصف بها الحاكم المنحرف والقاضي الفاسق وصاحب الشرطة المختلس الذين هم أعوان السلطان المستبد ، الذي :

(٢٥) المصدر نفسه ، ص ٣١ .

(٢٦) المصدر نفسه ، ص ٣٣ .

(٢٧) جرى تداول الحديث الضعيف الملزم للرعية وجوب طاعة الحاكم الجائر وإن أوجع ظهرك ونهب مالك، والحديث الصحيح عن الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم يشدد القول على وجـــوب طاعة الحكام : " اعطوهم الحق ما رضوا به وإلا فضعوا سيوفكم على عواتقهم وأبيدوا خضـــرائهم " . انظر سنن ابن ماجة: ج١، ٦٢٧ ، والبخاري : ج٤ ، ص ٣٩٧٢ ، وصحيح مسلم : ج٥، ص ٢٤ .

- " يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادهم ويحكم بهواه لا بشريعتهم ، ويعلم من نفسه أنه الغاصب المعتدي ، فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس ، يسدها عن النطق بالحق والتداعي لمطالبته .

- المستبد عدو الحق ، عدو الحرية وقاتلهما ، والحق أبو الشر ، والحرية أمهم ، والعوام صبية أيتام نيام لا يعلمون شيئاً ، والعلماء هم إخوتهم الراشدون إن أيقظوهم هبوا ، وإن دعوهم لبوا ، وإلا فيتصل نومهم بالموت .

- المستبد يتجاوز الحد ما لم ير حاجزاً من حديد ، فلو رأي الظالم على جنب المظلوم سيفاً لما يقدم على الظلم كما يقال : الاستعداد للحرب يمنع الحرب .

- المستبد يخشى العلم لأن العلم نور ، وهو يريد أن تعيش الرعية في الظلام ، لأن الجهل يمكنه من بسط سلطانه . والحاكم المستبد لا يخشى علوم اللغة والآداب ، ولا علوم الدين المتعلقة بالمعاد ، بل هو يستخدم العلماء من هذا القبيل في استبداده . إنما يخشى من علوم السياسة والاجتماع والتاريخ المفصل ، ونحو ذلك من العلوم التي تثير النفس على الظالم .

- المستبد يود أن تكون رعيته كالغنم دراً وطاعة ، وكالكلاب تذللاً وتملقاً ، وعلى الرعية أن تكون كالخيل إن خدمت خدمت ، وإن ضربت شرست ، وعليها أن تكون كالصقور لا تلاعب ولا يستأثر عليها بالصيد كله ، خلافاً للكلاب التي لا فرق عندها أطعمت أو حرمت حتى من العظام . " [(٢٨)]

تنطبق هذه القواعد والخصائص العامة على الحكام المستبدين في كل زمان ومكان ، مع بعض الفروقات المحدودة . وفي إطار سوقه هذه المواصفات العامة للحاكم المستبد ، يذكر الكواكبي بقيمة الحرية كطرف نقيض للاستبداد ، من خلال تدرجه في التحليل من المقدمات إلى صلب الموضوع ثم النتائج . فالإصلاح ، على حد قوله ، بحاجة إلى تحريض،

(٢٨) المصدر نفسه ، ص ٢٧-٢٨ .

والحرية تنتزع ولا تمنح بأي حال من الأحوال من الطغاة المستبدين . فإذا كان الرجـــوع إلى نموذج الخلافة الراشدة محالاً ، يبقى السؤال عن البديل المطـــروح لحكـــم الشـــورى والدستور . وقد لخص الكواكبي حلولاً لمفهوم الحرية : ١) أن يكون الإنسان حراً مستقلاً في شؤونه كأنه خلق وحده . ٢) وأن تكون الأُسرة هي النسيج المستقل عن أُمة الشعب. ٣) وأن تكون القرية أو المدينة وحدة مستقلة وكأنها قارة واحدة لا علاقة لهـــا بغيرهـــا . تلك هي النـــزعة الكواكبية المناهضة للسياسة المركزية المفرطة ، الـــتي تبنتـــها الدولـــة العثمانية في البلاد العربية ، خصوصاً سورية ، خشية أن تفلت من قبضتها كما حدث في مصر وغيرها من ولايات المغرب العربي .

أما أقبح أنواع الاستبداد السياسي – في نظره – هو استبداد الجهل على العلـــم ، وتطاول أنصاف المتعلمين على العلماء المجتهدين . فالمستبد بطبيعته المنحرفة يحرص علـــى تجييش أكبر قدر ممكن من الجهلة الذين ينسبون أنفسهم قسراً إلى مصاف العلماء وهـــم لا يفقهون من العلم سوى رسمه . فالمجتمع العربي الذي ابتلي بصروف الدهر ، ابتلي أيضاً بحكام جهلة يخشون " العلماء العاملين الراشدين المرشدين ، لا من العلمـــاء المنـــافقين أو الذين حفر رؤوسهم محفوظات كثيرة كأنها مكتبات مقفلة ! " [٢٩] فالمســـتبد ، بطبيعـــة الحال ، " لا يحب أن يرى وجه عالم عاقل يفوق عليه فكراً ، فإذا اضطر لمثـــل الطبيـــب والمهندس يختار الغبي المتصاغر المتملق . وعلى هذه القاعدة بنى ابن خلدون قولـــه ( فـــاز المتملقون ) ، وهذه طبيعة كل المتكبرين بل في غالب الناس ، وعليها مبنى ثنائهم على كل من يكون مسكيناً خاملاً لا يُرجى لخير ولا لشر . [٣٠]

تطرح هذه العلاقة القرابية من جهة ، و الاستبداد والمجد من جهة أُخرى ، الســـؤال التالي : هل يمكن ترويض الحاكم المستبد عملاً بمبدأ النصيحة في الدين ؟ فالكواكبي بحكم التجربة يخرج على القارئ باستنتاجات مأثورة ، ومنها قوله : " إن بين الاستبداد والعلم

(٢٩) المصدر نفسه ، ص ٤٩ .

(٣٠) المصدر نفسه .

حرباً دائمة وطرداً مستمراً : يسعى العلماء في تنوير العقول ويجتهد المستبد في إطفاء نورها، والطرفان يتجاذبان العوام . ومن هم العوام ؟ هم أولئك الذين إذا جهلوا خافوا ، وإذا خافوا استسلموا ، كما أنهم هم الذين متى علموا قالوا ومتى قالوا فعلوا ! " [٣١]

يجيب الكواكبي في معرض بحثه حول الاستبداد والمجد ، وفي ذلك يقول : " إن الاستبداد يضغط على العقل فيفسده ويلعب بالدين فيفسده ، ويحارب العلم فيفسده ، وإني الآن أبحث في أنه كيف يغالب الاستبداد المجد فيفسده ويقيم مقامه التمجد . " [٣٢]

يهمنا من جملة المواضيع المثارة الوقوف عند الاستبداد والمجد ، وهو مطمح شريف لكل إنسان حُر يتطلع للمجد ، " الذي لا يناله إلا بنوع من البذل في سبيل الجماعة ، وبتعبير الشرقيين في سبيل الله أو سبيل الدين ، وبتعبير الغربيين في سبيل المدنية أو سبيل الإنسانية " . [٣٣] أما المتمجدون ، فهم " أعداء للعدل أنصار للجور ، لا دين ولا وجدان ولا شرف ولا رحمة ، وهذا ما يقصده المستبد من إيجادهم والإكثار منهم ليتمكن بواسطتهم من أن يغرر الأُمة على إضرار نفسها تحت اسم منفعتها ؛ فيسوقها مثلاً لحرب اقتضاها محض التجبر والعدوان على الجيران فيوهمها أنه يريد نصرة الدين ، أو يسرف بالملايين من أموال الأمة في ملذاته وتأييد استبداده باسم حفظ شرف الأمة وأبهة المملكة."[٣٤] ويخلص إلى القول بأن " المستبد يتخذ المتمجدين سماسرة لتغرير الأُمة باسم خدمة الدين ، أو حب الوطن أو توسيع المملكة أو تحصيل منافع عامة أو مسؤولية الدولة أو الدفاع عن الاستقلال ، والحقيقة أن كل هذه الدواعي الفخيمة العنوان [الشعارات] في الأسماع والأذهان ما هي إلا تخييل وإيهام يقصد بها رجال الحكومة تهييج الأُمة وتضليلها .. " [٣٥]

---

(٣١) المصدر نفسه .

(٣٢) المصدر نفسه ، ص ٥٥ .

(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٥٦ .

(٣٤) المصدر نفسه ، ص ٥٩ .

(٣٥) المصدر نفسه .

إن الظروف الخاصة التي عاشها المؤلف أثناء صياغة مبحثه عن الاستبداد والاستعباد، جعلته من غير الممكن عملياً تجنب تكرار الأفكار على نحو ملفت للنظر ، كمـــا نلمـــس ذلك من خلال تركيزه على إعادة تصنيف المستبد والحكومة المستبدة ، حيث يركز بوجه خاص على تلك العلاقة العضوية بين الاستبداد والمال : " الاستبداد لو كان رجلاً وأراد أن ينتسب لقال : أنا الشر وأبي الظلم وأمي الإساءة ، وأخي الغدر وأختي المسكنة وعمي الضرُّ وخالي الذل ، وابني الفقر وبنتي البطالة ، وعشيرتي الجهالة ووطني الخراب ، وأمـــا ديني وشرفي وحياتي فالمال المال المال." (٣٦) وعليه ، يتحول الإنســـان إلى ســـلعة تبـــاع وتشترى في مفهوم السلطان وحاشيته ، " فانظر في سوق يتحكم فيه مستبد يأمر زيـــداً بالبيع وينهى عمراً عن الشراء ويغصب بكراً ماله ويحابي خالداً من مال الناس . (٣٧)

لا تخرج السلطة في نظر الكواكبي عن واحدة من صورتين سلطة استبدادية قهرية ، أو سلطة فاقدة للشرعية تدعي بأنها الحارسة الأمينة للأحكام الشرعية في سوس الرعيـــة . والقاسم المشترك بينهما – الاستبداد والمال – التفنن في الظلم : " فالمستبدون يأســـرون جماعتهم ويذبحونهم قصداً بمبضع الظلم ، ويمتصون دمـــاء حيـــاتهم بغصـــب أمـــوالهم ، ويقصرون أعمارهم باستخدامهم سخرة في أعمالهم ، أو بغصب ثمرات أتعـــابهم . " (٣٨) وينتج مما تقدم أن الاستبداد والمستبدين مهما تقادمت الأيام والسنون " لا فـــرق بـــين الأولين والآخرين في نهب الأعمار وإزهاق الأرواح إلا في الشكل " . (٣٩)

لقد ساعد على ارتفاع حدة النقد للاستبداد في مقالة الكواكبي ، جملة الإخفاقـــات التي منيت بها الأصوات المنادية بإصلاح الحاكم قبل الرعية . فالصرخة الكواكبية علـــت مدوية في سماء الشرق محذرة الناس من مغبة الاستبداد وديمومته ، كونـــه " يتصـــرف في

---

(٣٦) المصدر نفسه ، ص ٦٩ .

(٣٧) المصدر نفسه .

(٣٨) المصدر نفسه ، ص ٧٠-٧١ .

(٣٩) المصدر نفسه .

أكثر الأميال الطبيعية والأخلاق الحسنة ، فيضعفها أو يفسدها أو يمحوها فيجعل الإنسان يكفر بنعم مولاه ، لأنه لم يملكها حق الملك ليحمده عليها حق الحمد ، ويجعله حاقداً على قومه لأنهم عوناً لبلاء الاستبداد عليه ؛ وفاقداً حب وطنه ، لأنه غير آمن على الاستقرار فيه ويود لو انتقل منه ؛ وضعيف الحب لعائلته ، لأنه ليس مطمئناً على دوام علاقته معها ؛ ومختل الثقة في صداقة أحبابه ، لأنه يعلم منهم أنهم مثله لا يملكون التكافؤ ؛ وقد يضطرون لإضرار صديقهم بل وقتله وهم باكون . " (٤٠)

ومع ذلك فلا غرابة أن يجد المتأمل في سيرة الطغاة أنهم يحتفظون لأنفسهم بحفنة من المؤرخين المتزلفين ، " الذين يسمون الفاتحين الغالبين بالرجال العظام ، وينظرون إليهم نظر الإجلال والاحترام لمجرد أنهم كانوا أكثروا في قتل الإنسان ، وأسرفوا في تخريب العمران . " (٤١) ثم يمضي قائلاً : " ومن هذا القبيل في الغرابة إعلاء المؤرخين قدر من جاروا المستبدين ، وحازوا القبول والوجاهة عند الظالمين . وكذلك افتخار الأخلاف بأسلافهم المجرمين الذين كانوا من هؤلاء الأعوان الأشرار . " (٤٢)

بعد هذا الاستطراد في توضيح التعارض بين الاستبداد والأخلاق ينتقل بنا إلى موضوع الاستبداد وعلاقته الغير طبيعية بحقل التربية والتعليم ، باعتباره المنطلق النظري بل والعملي لخلق مجتمع صالح متحرر من ثالوث الفقر والجوع والمرض . ولكن كيف يمكن نشر المعرفة والمستبد وحاشيته يمارسون هوايتهم المفضلة في تجهيل الناس وتصحير عقولهم؟ فكل ما تبنيه التربية من قيم نبيلة يهدمه الاستبداد بقوته ! فالكواكبي يتساءل بدوره : وهل يتم بناء وراءه هادم ؟ (٤٣)

مرة ثانية ، يقر الكواكبي أن " الاستبداد يضطر الناس إلى استباحة الكذب والتحيل والخداع والنفاق والتذلل . وإلى مراغمة الحس وإماتة النفس ونبذ الجدّ وترك العمل ، إلى

---

(٤٠) المصدر نفسه ، ص ٨٥ .

(٤١) المصدر نفسه ، ص ٨٧ .

(٤٢) المصدر نفسه .

(٤٣) المصدر نفسه ، ص ١٠١ .

آخره . وينتج من ذلك أن الاستبداد المشؤوم ، هو يتولى بطبعة تربية الناس على هذه الخصال الملعونة".[٤٤] وهكذا يتبين للقارئ أن الاستبداد أشبه ما يكون بسرطان خبيث يسري في جسد الأُمة متلف خلاياها الدفاعية واحدة تلو الأُخرى . فكيف لأُمة وقعت أسيرة وهي رهينة مرهونة في يد الاستبداد وصولجانه الخروج من مأزق التخلف وتحقيق تنمية اجتماعية اقتصادية ، أو بتعبير آخر رقي ومدنية .

لا يجد الكواكبي صعوبة في الإجابة على مثل هذا السؤال فهو يرى أن مقارعة الاستبداد واجب ديني ، بل هو فرض عين وفرض كفاية ، لإنقاذ الأُمة من براثنه . فالفعل السياسي " سنّة عاملة في الخليقة دائبة بين شخوص وهبوط . "[٤٥] وعليه ، فالأُمة " هي مجموعة أفراد يجمعها نسب أو وطن أو لغة أو دين ، كما أن البناء مجموع أنقاض ، فحسبما تكون الأنقاض جنساً وجمالاً وقوةً يكون البناء ، فإذا ترقت أو انحطت أفراد الأمة ترقت أو انحطت هيئتها الاجتماعية ، حتى إن حالة الفرد الواحد من الأمة تأثر في مجموع تلك الأمة . "[٤٦]

يبقى السؤال لماذا التركيز على ظاهرة الاستبداد دون غيرها من الظواهر السياسية والاجتماعية ؟ وقد وجدنا حديث الكواكبي الذي لا يمله القارئ عن الاستبداد ماهو إلا وسيلة لتبيان غاية أولئك الحكام المستبدين ، الذين رفعوا في أيامه شعارات دينية توهم الغفلة من الناس بتقواهم وحسن نواياهم في خدمة الأُمة . وبذلك وجدنا هذا المفكر العربي ينظر للحقبة التاريخة التي عايشها ، فلم تكن آراؤه الإصلاحية صرخة في الهواء ، بل محاولة جادة للتخلص من وطأة الإرهاب الفكري والسياسي ، الذي ألم به شخصياً وبأمته المقهورة من قبل الغزاة المستعمرين وأذنابها من الطغاة المتجبرين في الأرض . كان الاستبداد موضع اهتمامه الشديد بعلم السياسة ، باعتباره منهجاً لمشروع بحثه ودراسته للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المتردية في البلاد العربية الواقعة تحت نير الاستعمار الغربي من جهة ، والنظام التركي العسكري الغاشم من جهة أُخرى .

(٤٤) المصدر نفسه ، ص ١٠٧ .

(٤٥) المصدر نفسه ، ص ١١٥ .

(٤٦) المصدر نفسه ، ص ١١٥-١١٦ .

إن تعرض أُمة من الأُمم للاستبداد يوازي في نظره تعرض الجسم للمرض الخبيث حتى تتلف وظائف أعضاء الجسم فيتعرض صاحبه للهلاك . والمخرج من هذا المأزق الخطير يستدعي الخروج . فالثورة ، على حد قوله ، هي بنت الحرية المتمردة على الأوضاع الفاسدة . لكن الثورة ما لم تكن مستمرة ودائمة سيعود الاستبداد ثانية للنمو مجدداً تحت مسميات جديدة ، فتصاب بدائه ثانية على كافة المستويات . ولعل أخطر مظاهره تلك الطغمة المارقة من علماء السوء الذين أنساهم الشيطان إرشاد السلطان إلى العمل الصالح وتفعيل مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي أضحى بالنسبة لهم فرض كفاية ليس إلا .

يلجأ الكواكبي حيناً إلى التعبير عن تجربته الشخصية في مجال حديثة عن دعوة اللامركزية ( الحكم الذاتي للولايات العربية ) ، وحيناً آخر يمتزج أسلوبه بفكره وعاطفته المناهضة للاستبداد، والمطالبة بمزيد من الحريات العامة ، نخص بالذكر منها : حرية التفكير والتعبير والاجتماع والتنقل. فضلاً عن الحريات السياسية وفي مقدمتها حكم الشورى والدستور والاقتراع الحر . وقد بسط مفهوم الحرية ومعوقاتها ، بل ومشاكل الاستبداد والمستبدين ، الذين يقفون حجرة كأداء في طريق المصلحين الذين يتطلعون لبناء مجتمع سليم متحرر من كل أشكال الظلم والطغيان ، حيث ينعم المواطن بالمزايا التالية :

١- أمين على السلامة في جسمه وحياته بحراسة الحكومة ، التي لا تغفل عن محافظته بكل قوتها في حضره وسفره بدون أن يشعر بثقل قيامها عليه .

٢- أمين على الملذات الجسمية والفكرية باعتناء الحكومة في الشئون العامة ، المتعلقة بالترويضات الجسمية والنظرية والعقلية حتى يخال له أن الطرقات المسهلة البلدية ، والمنتديات والمدارس والمجامع ونحو ذلك ، قد وجدت كلها لأجل ملذاته ، ويعتبر مشاركة الناس له فيها لأجل إحسانه فهو بهذا النظر أو الاعتبار لا ينتقص عن أغنى الناس سعادة .

٣- أمين على الحرية كأنه خلق وحده على سطح هذه الأرض ، فلا يعارضه معـارض فيما يخص شخصه من دين وفكر وعمل وأمل .

٤- أمين على النفوذ ، كأنه سلطان عزيز ، فلا ممانع له ولا معاكس في تنفيذ مقاصـده النافعة في الأمة التي هو منها .

٥- أمين على المزية ، كأنه في أُمة يساوي جميع أفرادها منـزلة وشرفاً وقوة ، فلا يفضل هو على أحد ولا يفضل أحد عليه ، إلا بمزية سلطان الفضيلة فقط .

٦- أمين على العدل ، كأنه هو القابض على ميزان الحقوق ، فلا يخاف تطفيفاً ، وهـو المثمن فلا يحذر بخساً ، وهو المطمئن على أنه إذا استحق أن يكون ملكاً صار ملكاً ، وإذا جنى جناية نال جزاءه لا محالة .

٧- أمين على المال والملك ، كأن ما أحرزه بوجهه المشروع قليلاً كان أو كثيراً ، قـد خلقه الله لأجله فلا يخاف عليه ، كما أنه تقلع عينه إن نظر إلى مال غيره .

٨- أمين على الشرف بضمان القانون ، بنصرة الأمة ، ببذل الدم ، فلا يرى تحقـيراً إلا لدى وجدانه، ولا يعرف طعماً لمرارة الذل والهوان . " (٤٧)

كان البحث المضني عن الذات العربية المسلوبة في ظل النظام العثماني ، قد بدأ قبـل عدة سنوات قبيل صدور كتاب طبائع الاستبداد ، ربما مع أو نشوء جمعيـة عربيـة في سورية في منتصف القرن التاسع عشر . وقد اختتم في مباحث كتابه إعادة صياغة المفاهيم القديمة لمقولة " تنبهوا واستفيقوا أيها العرب " بعبارات جزيلة تحدث فيها عن المشـروع النهضوي العربي الذي يمكن تحقيقه على أرض الواقع بعد الخلاص من الاستبداد وأعوانه . وكانت صرخته المدوية لا تخلو من روح خطابية : " يا قوم هداكم الله، إلى متى هـذا الشقاء المديد والناس في نعيم مقيم ، وعز كريم، أفلا تنظرون ؟ تترامون على الموت خوف الموت ، وتحبسون طول العمر فكركم في الدماغ ونطقكم في اللسـان وإحساسـكم في

(٤٧) المصدر نفسه ، ص ١٣٦- ١٣٧.

الوجدان خوفاً من أن يسجنكم الظالمون ، وما يسجنون غير أرجلكم أياماً ، فما بالكم يا أحلاس [ تنابلة السلطان ] تخافون أن تصيروا جُلاس الرجال في السجون ؟ "(٤٨)

ثم يمضي مناشداً إخوته في الدين والوطن ، بقوله : " يا قوم ، وأعني بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين ، أدعوكم إلى تناسي الإساءات والأحقاد وما جناه الآباء والأجداد ، فقد كفى ما فعل ذلك على أيدي المثيرين ، وأجلكم من أن لا تهتدوا لوسائل الاتحاد ، وأنتم المتنورون السابقون . فهذه أمم أوستريا [النمسا] وأمريكا قد هداها العلم لطرائق شتى وأصول راسخه للاتحاد الوطني دون الديني ، والرفاق الجنسي دون المذهبي ، والارتباط السياسي دون الإداري . فما بالنا نحن لا نفتكر في أن نتبع إحدى تلك الطرق أو شبهها .. دعونا نجتمع على كلمات سواء ، ألا وهي : فلتحيَ الأمة ، فليحيَ الوطن ، فلنحيَ طلقاء أعزاء . "(٤٩)

ثم ينتقل الكواكبي من موضوع الوحدة الوطنية إلى فكرة إحياء الخلافة الإسلامية ، طبقاً لتصوره الخاص لمفهوم " الأئمة من قريش " ،(٥٠) فهو يراعي على الدوام وجوب حصر الخلافة في العنصر العربي ، تلك الأقوال التي جعلت الكثير من الباحثين المهتمين بالحركة القومية العربية اعتباره واحداً من أقطابها المؤسسين . وقد ارتبط هذا الأسلوب والمنطق ارتباطاً شديداً بأسلوب كتاباته الصحفية ، التي يغلب عليها منهج النقد الموضوعي والذاتي للسلطتين الدينية والدنيوية . وهو في مقالته الثانية الموسومة ( أم القرى ) يضرب على الوتر الحساس الذي يمس معتقدات الأُمة العربية التي يدعو كل منتسب إليها إلى نزع الخلافة من الأتراك العثمانيين وإعادتها إلى أصحابها الشرعيين . فالعرب – بحسب اعتقاده – هم وحدهم المؤهلون للخلافة والمحافظة على بيضة الإسلام من الفساد، وذلك بفضل مركز الجزيرة العربية في قلوب الأُمة ، ولمكانة اللغة العربية في العقل الإسلامي .(٥١)

---

(٤٨) المصدر نفسه ، ص ١٢٢-١٢٣ .

(٤٩) المصدر نفسه ، ص ١٢٩ .

(٥٠) عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي : أم القرى ، ص ٢٠٦ .

(٥١) الكواكبي : أم القرى ، سبق ذكره ، ص ٢٠٨ .

## قرشية الخلافة :

إن الدعوة إلى قيام خلافة عربية مقام الخلافة العثمانية – بكل ما تحمله من بركات ومنافع، سواء كانت مؤسسة الخلافة تحمي وتصون ديار الإسلام من التعديات الخارجية، أو تناهض كل ما يمت بصلة للرابطة العثمانية التي وجدت هوى في نفوس الناس . لهذا الفرض ذاته ، كلف الخديوي عباس الكواكبي القيام برحلة متعددة المقاصد والأغراض ، انطلقت من مصر إلى المغرب والحجاز واليمن والصومال لم يقدر لها النجاح . لكنها ألقت بذور الشك في دعوة الجامعة العثمانية التي نادى بها فقهاء السلطان ، من أمثال الشيخ محمد ظاهر من علماء مكة ، والسيد فضل العلوي صاحب حضرموت ، والشيخ أبو الهدى الصيادي صاحب الطريقة الرفاعية القائلة بحق عبد الحميد في الخلافة ، ووجوب التفاف كافة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها ، لم تلق استجابة قوية بين الأوساط المثقفة في كلٍّ من مصر والشام والعراق . (٥٢) ورد على الرواية القائلة بأن الخلافة الإسلامية قد انتقلت من العرب إلى العثمانيين بناء على تنازل آخر الخلفاء العباسيين في عهد الظاهر بيبرس للسلطان سليم الأول ، أوضح الكواكبي أن أمهات الكتب الفقهية والعلماء المحققين تشترك في الخلافة النسب القرشي ؛ فضلاً عن شروط أُخرى لا تتوفر في السلطان عبد الحميد الثاني .

لقد راعى الكواكبي في دعوته وجوب تكامل هذه الشروط والمواصفات: عربية الخلافة وقرشيتهما ، فضلاً عن الذكورة والعلم والاجتهاد ، والخوض عن ديار الإسلام من تعديات دار الكفر عليها . وحيث كانت الرابطة العربية لا يعنيها غير أمر نهضة الأُمة، وذلك لأجل رفع التعصب السياسي أو الجنسي . وهو في هذا الاتجاه يذكر القارئ بالقيمة التاريخية لشبه الجزيرة العربية ، الذي يعدها " أنسب الواقع لأن تكون مركزاً للسياسة الدينية لتوسطها بين أقصى آسيا شرقاً وأقصى إفريقيا غرباً . " (٥٣) فضلاً عن كونها " أسلم الأقاليم من الأخلاط جنسية وأدياناً ومذاهب. " (٥٤)

---

(٥٢) المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ١٠٦ .

(٥٣) الكواكبي : أم القرى ، سبق ذكره ، ص ١٦٢ .

(٥٤) المصدر نفسه .

وفي سياق هذا البحث المضني في صفحات كتب التاريخ والجغرافية تبين له جدارة العرب للقيام بهذا الدور التاريخي ، فالإسلام العربي قد نجا نسبياً من مظاهر الحياة المادية الحديثة ، والبدوي المتجول في فيافي الجزيرة العربية بقي بمعزل عن الانحطاط الخلقي والخنوع الملازمين للاستبداد . [٥٥] ثم راح ينطلق من هذه الاعتبارات مركزاً على الوصف حيناً والتحليل أحياناً ، معززاً بدعوته إلى إحياء الخلافة العربية مظاهر الشعور الوطني لدى قومه، قائلاً : " العرب أنسب الأقوام لأن يكونوا مرجعاً في الدين ، وقوة للمسلمين، فإن بقية الأقوام قد اتبعوا هديهم ابتداء ، فلا يأنفون من اتباعهم أخيراً .. ولا يجوز الاتكال على العثمانيين في أمر الخلافة ، علاوة على السلطنة . " [٥٦]

وبهذا تكون مقالة (( أم القرى )) [٥٧] آخر عمل فكري منشور عرض فيه الكواكبي خلاصة فكره وتجربته مع أركان الإدارة العثمانية في بلاد الشام . فمنذ رحلته المثيرة للأحزان والأشجان إلى استانبول اهتزت صورة السلطان وحاشيته في عينيه ، حينه قرر مغادرة مسقط رأسه حلب إلى مصر . ومن هناك ملأ صفحات الصحف المصرية لمقالاته الناقدة للسلطان وحاشيته . وكان من أكثر الأسئلة تأجيجاً لمشاعر الناس : هل العرب أم الأتراك جديرون بقيادة الأُمة ؟ وإذا كانت الجزيرة العربية قد فقدت مكانتها المتميزة في قلوب وعقول الناس ، فهل بإمكانها إحياء هذا الدور لتصبح مجدداً مركز إشعاع الرسالة وقيادة الأُمة في عصر الاستبداد والاستعمار ؟

والمقالة التي نحن بصددها عبارة عن مشروع سياسي طموح ، يلزم صاحبه كافة الأعضاء المنضوين في الجمعية العلمية على أداء قسم الأخوة في الدين على الجهاد في إعلاء

---

(٥٥) عبد العزيز الدوري : التكوين التاريخي للأُمة العربية دراسة في الهوية والوعي ، ص ١٧٣ .

(٥٦) الكواكبي : أم القرى، سبق ذكره ، ص ١٩٦.

(٥٧) كانت مقالة أم القرى آخر عمل نشر له ، حيث أشار في مقدمته أنه بصدد إعداد كتاب جديد لم ير النور عرف باسم ( صحائف قريش ) . وبالمثل لا نعرف شيئاً عن عمله الآخر ( العظمة لله ) ، والمرجح أن الكتابين قد تعرضا للتلف من قبل زبانية السلطان الذين صادروا حياة الكواكبي وأمواله ، لكنهم لم يفلحوا في مصادرة آراءه. (المؤلف)

كلمة الله والأمانة لإخوان التوحيد أعضاء هذه الجمعية المباركة التي لخصت أعمالها في أربع نقاط رئيسة :

" الأولى منها : بيان الحالة الحاضرة ، ووصف أعراضها بوجه عام وصفاً بديعاً يفيد التأثر ويدعو إلى التدبر ، على أن ذلك لا يلبث إلا عشية وضحاها .

والثاني : بيان أن سبب الخلل النازل هو الجهل الشامل بيان إجمال وتلميح ، مع أن المقام يقتضي عدم الاحتشام من التفضيل والتشريح .

والثالث : إنذار الأمة بسوء العاقبة المحدقة بها انذاراً هائلاً تطير منه النفوس ، مع أن الحال الواقع لا تغني فيه النذر .

والرابع : توجيه اللوم والتبعة على الأمراء والعلماء والكافة لتقاعدهم عن استعمال قوة الاتفاق على النهضة ، مع أن الاتفاق وهم متشاكسون متعذر لا متعسر . "[58]

في هذا الاتجاه ، اقترح الكواكبي ، الذي كنى نفسه بـ (السيد الفراتي) تشكيل جمعية من مائة عضو ، منهم عشرة عاملون وعشرة مستشارون وثمانون فخريون ؛ فضلاً عن الأعضاء المحتسبون وهم كُثر . وهو في هذا المسعى يشترط أن يكون نشاط الجمعية سري للغاية ، بهدف استطلاع " الأفكار وتهيئة الاجتماع في موسم أداء فريضة الحج."[59] لهذا الغرض ذاته دعا إلى قيام مؤتمر إسلامي ، حدد موعد انعقاده في ١٥ ذي القعدة من عام ١٣١٦ هـ بمكة المكرمة ، يشارك فيه ممثلون عن كافة الأقطار العربية والإسلامية للبحث في أهم القضايا المستجدة . وكان المنهج المتفق عليه لنجاح ذلك المؤتمر والعمل بتوصياته " تناسي الاختلاف في المذاهب ، فلا سني وشيعي ، ولا شافعي وحنفي ، فالكل مسلم[ هكذا ] ، ثم التحرر من اليأس في الإصلاح " .[60]

(٥٨) المصدر نفسه ، ص ١٩-٢٠ .

(٥٩) المصدر نفسه ، ص ١٤ .

(٦٠) لم يكن الكواكبي في مجال عمله السياسي قطرياً إقليمياً على شاكلة رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي ، بل على عكس ذلك جعل لجمعيته مركزاً في جدة ، وفروعاً في كلٍ من الآستانة ومصر وعدن والشام وطهران وكابل وكلكتا وسنغافورة وتونس ومراكش . انظر أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ٢٦٧ .

وقد اشترط المشاركون في المؤتمر على كل عضو من أعضائها ( المستشارون والفخريون والمحتسبون ) شروطًا ستة ، منها : (١) سلامة الحواس (٢) الإسلامية (٣) العدالة (٤) العلمية (٥) البيان في الكتابة (٦) علو الهمة . ومن الغرابة بمكان أن الكواكبي بقدر حرصه على تحديد أعضاء تلك الجمعية العلمية لم يلتفت كثيراً إلى الهوية المذهبية لمنتسبيها . وقد اكتفى بالقول إن شعار الجمعية القولي ، يتمثل بعبارة التوحيد " ( لا نعبد إلا الله ) ، وشعارها الفعلي التزام (المصافحة ) على وجه السنة ، ووجهتها على وجه العموم : ( الغيرة على الدين قبل الشفقة على المسلمين ) . وأهم أعمالها ( تعليم الأحداث وتهذيبهم ) . "[٦١]

ولضمان نجاح مشروع الجمعية ، يضع في الحسبان المعوقات التي قد تعترض مسارها من قبل بعض الحكومات ، لاسيما البلاد التي تقع تحت النفوذ الأجنبي . وعليه ، يقترح على القائمين بأمر الحسبة التذرع " أولاً بالوسائل اللازمة لمراجعة تلك الحكومة وإقناعها بحسن نية الجمعية ، فإذا وفقت لرفع التعنت فيها ، وإلا فلتجأ الجمعية إلى الله القادر الذي لا يعجزه شيء . "[٦٢]

يتسم الفكر السياسي عند الكواكبي بالدعوة إلى تعميق النزعة القومية العربية على حساب الرابطة العثمانية ، كما برز أيضاً بفكرة وحدة العالم الإسلامي حول فكرة إحياء مبدأ الخلافة العربية . وكان رد فعله قوياً ضد الأفكار الداعية إلى قيام خلافة عثمانية . ففي تلك الجمعية ، أو الندوة العلمية ينقلنا نقلاً إلى عصره — الحقبة الحميدية — التي استغرقت فكره ووجدانه . وكانت مسألة الجامعة الإسلامية والخلافة العثمانية قد طرحها على بساط البحث للحوار والمناقشة بين سائر علماء الأمة . ومن هذه المحاور وغيرها يمكننا التعرف على أسباب انحطاط المسلمين وتخلفهم عن ركب الحضارة . فالكواكبي في رئاسته لهذه الجمعية ، يضع القواعد المنهجية من أجل تصحيح مسار الحضارة الإسلامية

(٦١) الكواكبي ، أم القرى ، سبق ذكره ، ١٤٦ .

(٦٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٥ .

من الانحراف عن جادة الصواب ، بهدف تحصيل مسائل تعيينية تتلخص في بحث موضع الداء في المسلمين وأغراضه ودوائه وكيفية استعماله .[٦٣]

وفي هذا السياق نورد نصوصاً مختارة من وقائع جلسات تلك الجمعية العلمية ؛ نقتبس هنا مقاطع منها حول الأسباب الموضوعية للخروج من دائرة العزلة والجمود والجهل إلى دائرة الاجتهاد والعلم والمدنية . على هذا النحو من المناقشات الهادئة ، افتتح الرئيس الجلسة الأولى قائلاً : إن أوضح عرض من أعراض مرض المسلمين فتورهم ، وهو فتور عام شامل لجميع المسلمين في جميع أقطار الأرض ، لا يسلم منه إلا أفراد شذاذ ، حتى لا يكاد يوجد إقليمان متجاوران ، أو ناحيتان في إقليم ، أو قريتان في ناحية ، أو بيتان في قرية ، أهل أحدهما مسلمون وأهل الآخر غير مسلمين ، إلا والمسلمون أقل من جيرانهم نشاطاً وانتظاماً ، وأقل إتقاناً من نظرائهم في كل فن وصنعة — مع أن المسلمين في جميع الحواضر متميزون عن غيرهم من جيرانهم في المزايا الخلقية ، مثل الأمانة والشجاعة والسخاء — حتى توهم كثير من الحكماء أن الإسلام والنظام لا يجتمعان! فما هو السبب؟

وقد لفت نظره العضو الهندي إلى أنه مع تسليمه بما قال الرئيس ، يود أن يستثني بعض الحالات فيها المسلمون خير من جيرانهم ، كبعض الوثنيين في الهند ، والصابئة في العراق ، فوافقه الرئيس وشكره على دقة ملاحظته .

ثم أخذوا — بعد التسليم بوجود العرض — يبحثون في الأسباب . وذهبوا في ذلك كل مذهب ، قال الشامي : " إن سبب الفتور يرجع إلى ما أصاب المسلمين من عقيدة جبرية ، فهذه العقيدة في القضاء والقدر على هذا النحو آلت إلى الزهد في الدنيا ، والقناعة باليسير والكفاف من الرزق ، وإماتة المطالب النفسية كحب المجد والرئاسة ، والإقدام على عظائم الأمور ، فأصبح المسلم كميت قبل أن يموت . والعقيدة بهذا الشكل مثبطة معطلة لا يرضاها عقل ، ولم يأت بها شرع . "[٦٤]

---

(٦٣) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ٢٦٧ .
(٦٤) الكواكبي : أم القرى ، سبق ذكره ، ص ٣٠ .

وأجاب المقدسي : إن السبب تحول نوع السياسة الإسلامية ، " حيث كانت نيابية اشتراكية أي ( ديمقراطية ) تماماً ، فصارت بعد الراشدين بسبب تمادي المحاربات الداخلية ملكية مقيدة بقواعد الشرع الأساسية ، ثم صارت أشبه بالمطلقة . " (٦٥)

ورد التونسي : " بأن بعض الأمم الأوربية محكومة بحكومة استبدادية و لم يمنع ذلك من تقدمها ، وإنما السبب في نظره الأمراء المترفون الذين لم يرعوا للأمة حقوقها . وهم الذين يشكون ويبكون حتى يظن أنهم مغلوبون على أمرهم ، ويتشدقون بالإصلاح السياسي مع أنهم وأيم الحق يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم ؛ يظهرون الرغبة في الإصلاح ، ويبطنون الإصرار والعناد على ما هم عليه من إفساد دينهم ودنياهم ، وهدم مباني مجدهم وإذلال أنفسهم والمسلمين ، وهذا داء عياء لا يرجى منه الشفاء لأنه داء الغرور .. " (٦٦)

وعلق الرومي : " إن تحميل التبعة على الأمراء فقط غير سديد ، خصوصاً لأن أمراءنا إن هم إلا لفيف منا ، فهم أمثالنا من كل وجه ؛ وقد قيل : (( كما تكونوا يول عليكم )) فلو لم نكن نحن مرضى لم يكن أمراؤنا مدنفين . وعندي أن البلية فقدنا الحرية ، وما أدرانا ما الحرية؛ هي ما حرمنا معناه حتى نسيناه، وحرم علينا لفظه حتى استوحشناه.. ومن فروع الحرية تساوي الحقوق ومحاسبة الحكام باعتبار أنهم وكلاء ، وعدم الرهبة في المطالبة وبذل النصيحة."(٦٧)

وأما التبريزي ، فقد أوجز إشكالية التخلف في عبارة بليغة ، قائلاً : " يلوح لي أن انحطاطنا من أنفسنا ، إذ إننا كنا خير أمة أخرجت للناس نعبد الله وحده ، أي نخضع ونتذلل له فقط ، ونطيع من أطاعه ما دام مطيعًا له ، نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر ، أمرنا شورى بيننا ، نتعاون على البر والتقوى ولا نتعاون على الإثم والعدوان ، تركنا ذلك كله ما صعب منه وما هان. " (٦٨)

---

(٦٥) المصدر نفسه ، ص ٣٢ .

(٦٦) المصدر نفسه ، ص ٣٣ .

(٦٧) المصدر نفسه ، ص ٣٣-٣٤ .

(٦٨) المصدر نفسه .

اعترض الفاسي : " إن السبب هو إهمال الناس الاهتمام بالدين ، حتى لم يبق له أثر إلا على أطراف الألسن ، وأمراؤهم مثلهم لا يتراءون بالدين إلا بقصد تمكين سلطانهم على البسطاء من الأُمة ، هذا إلى ظلمهم وجورهم . وقد كان المسلمون أعزاء يوم توثقت بينهم الرابطة الدينية، فلما أنحلت ضاعت الأخلاق ففتروا وخمدوا .. فعطل الاحتساب وبطل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر طبعاً ، فهذا يصلح أن يكون سببًا من جملة الأسباب ، ولكنه وحده لا يرث ما نحن فيه من الفتور . " (٦٩)

ولخص المدني مظاهر الأزمة ، بقوله : " تعود في الأساس إلى فقد الرابطة الدينية والوحدة الخلقية لا يكفي سبباً لهذا الفتور العام، بل لا بد لذلك من سبب أعم وأهم."(٧٠) وهو يعزو ذلك إلى بعض ضعفاء النفوس المتشدقين بالعلم والعلمية ، الذين " تجاسروا على وضع أحاديث مكذوبه أشاعوها في مؤلفاتهم ، حتى ألتبس أمرها على كثير من العلماء المخلصين من المتقدمين والمتأخرين ، مع أنها لا أصل لها في كتب الحديث المعتبرة .. فاقتبس لهم المدلسون كثيراً مما بيناه ، وطبقوه على الدين وإن كان الدين يأباه ، وزينه لهم الشيطان بأنه من دقائق الدين وآدابه ، ومن هذه العواصم والقواسم سرى ذلك إلى الآفاق بالعدوى من الأمراء إلى العلماء الأغبياء إلى العوام." (٧١)

وأدلى الرومي بدلوه في هذا المقال موضحاً الآتي : " إن داءنا الدفين : دخول ديننا تحت ولاية العلماء الرسميين ، وبعبارة أُخرى تحت ولاية الجهال المتعممين . وبلغ أمرهم في البلاد العثمانية أن صارت الألقاب العلمية منحة رسمية تعطى للجهال ، حتى للأميين والأطفال ( كمشيخة الطرق عندنا ) .. وطبيعي أن هؤلاء يقابلون السلطان بالمثل ، فهو صاحب العظمة والإجلال ، المنزه عن النظير والمثال ، مهبط الإلهامات ، مصدر الكرامات ، سلطان السلاطين، مالك رقاب العالمين . وأصبح التدريس والإرشاد والوعظ

(٦٩) المصدر نفسه ، ص ٣٦ .

(٧٠) المصدر نفسه .

(٧١) المصدر نفسه ، ص ٤٠-٤١ .

والخطابة والإمامة وسائر الخدم الدينية سلعاً تباع وتشرى ، وتوهب وتورث . وتسلط هؤلاء المتعممون على المجالس والإدارات ، واتخذ الأمراء من ذلك وسيلة يعتذرون بها عند الدول الأجنبية بأن الرأي العام – وعلى رأسه المعممون لا يقبلون الإصلاح المدني . " (٧٢)

وهناك لعثمات كلامية وأفكار ملحة تتضح في سياق المساجلات الفكرية التي دونها السيد الفراتي في مقالته الموسومة بـــ (( أم القرى )) . وقد أفاض المتحدث اليمني بعبارات فصيحة ، حدد فيها موطن الداء : " استأثر الجهلاء الفاسقون بمزايا العلماء العاملين اغتصبوا أرزاقهم من بيت المال ومن أوقاف الأسلاف .. وهكذا فسد العلم ، وقل أهله ، فاختلت التربية الدينية في الأمة فوقعت في الفتور وعمت فيها الشرور . " (٧٣)

واكتفى التاتاري بهذه الملاحظة : " إن هذا شكاية حال ، ولا تفي بالجواب .. أنا أرى أن عارضنا فقدنا السراة والهداة : فلا أمير عام حازم مطالع ليسوق الأمة طوعاً أو كرها إلى الرشاد ؛ ولا حكيم معترف له بالمزية والإخلاص ، لتنقاد إليه الأمراء والناس ؛ ولا تربية قويمة المبادئ ، ينتج منها رأي عام لا يطرقه تخاذل وانقسام ؛ ولا جمعيات منتظمة تسعى بالخير وتتابع السير . ولذلك حل فينا الفتور ، وإلى الله ترجع الأمور ."(٧٤)

أما الفقيه الأفغاني فإنه يرى " أن سبب الفتور الفقر ، وهو قائد كل شر ، ورائد كل فساد ، فمنه الجهل ، ومنه الانحطاط الخلقي ، ومنه تشتت الآراء حتى في الدين ؛ فليس ينقصنا عن الأمم الحية إلا القوة المالية . ولكن المال لا يأتي إلا بالعلوم والفنون العالية ، وهذه لا تنتشر في الأمة إلا بالمال .. ومن أعظم أسباب فقر الأمة : أن شريعتنا مبنية على أن في أموال الأغنياء حقاً معلوماً للبائس والمحروم ، فيؤخذ من الأغنياء ويوزع على الفقراء؛ وهذه الحكومات الإسلامية قد قلبت الموضوع رأساً على عقب ، فصارت تجبي الأموال من الفقراء والمساكين وتبذلها للأغنياء ، وتحابي بها المسرفين والسفهاء . " (٧٥)

---

(٧٢) المصدر نفسه ، ص ٤٢ .

(٧٣) المصدر نفسه ، ص ٤٦ .

(٧٤) المصدر نفسه ، ص ٥٠ .

(٧٥) المصدر نفسه ، ص ٥١ .

ومهما تكن الأسباب ، فإن العالم المسلم الإنجليزي عرف بفطنته أن المعضلة لا تكمن في فقر المملكة الإسلامية ، فهي على حد قوله بلاد غنية، " لو نفذت تعاليم الإسلام فيها من تحصيل الزكاة والكفارات وما إلى ذلك وصرفت في وجوهها لخفت وطـأة الفقـر ، وإنما سبب الفتور في نظره فقد الاجتماعات والمفاوضات وتبادل الآراء ، فنسى المسلمون حكمة تشريع الجمعة والجماعات والحج ، وصارت الخطب التي تلقى تافهة لا قيمة لها ، وكان الغرض منها التحدث في الأحوال الطارئة . وبلغ من سوء رأيهم أنهم عدوا التحدث في الأمور العامة فضولاً ، والكلام فيها في المساجد لغواً ، فلما انعدم الكلام في المصـالح العامة أصبح كل شخص لا يهتم إلا بنفسه ، ولا اهتمام له بالصالح العام ولا بغير ذلـك من الشئون ؛ حتى لو بلغهم خبر تخريب الكعبة — لا قدر الله — ما زادوا على أن يقطبـوا جبينهم لحظة وينتهي الأمر . والأمم الحية في الوقت الحاضر تهيئ الفـرص للاجتماعـات ومبادرة الآراء ما أمكن ، بكثرة النوادي والمجتمعات ، وتنظيم الرحلات والسـياحات ، وكثرة الخطب والمحاضرات حتى في المنتزهات ، وعقد المؤتمرات للمناسبات ، وتـذكيرهم بتاريخهم وأهم أحداثهم ، وبثهم في الأغاني والأناشيد ما يبعث على حب البلاد والحريـة ويحمس للخير العام . " (٧٦)

وفي معرض حديث العالم الصيني عن السلاطين المتجبرين في الأرض ، يلقي بـاللوم على "العلماء المتملقين المنافقين ، الذين قبلوا العيش على فتات وموائد السـلطان ، فهـم يحرفون أحكام الدين ليوفقوها على أهوائهم ، فماذا يرجى من علماء دين يسترون بدينهم دنياهم، ويقبلون يد الأمير لتقبل العامة أيديهم ، ويحقرون أنفسهم للعظماء ليتعاظموا على ألوف من الضعفاء ، فأفضل الجهاد عند الله الحظ من قدر العلماء المنافقين عند العامـة ، وتحويل وجهتهم لاحترام العلماء العاملين . وعندنا في الصين رجال حكماء نبلاء ، لهـم نوع من السيادة حتى على العلماء ، وهؤلاء هم الذين يسمون في الإسلام أهـل الحـل والعقد ، وهم خواص الطبقة العليا في الأمة الذين أمر الله نبيـه بمشـاورتهم . وتـاريخ المسلمين يدل على ارتباط القوة والضعف بمنـزلة أهل الحل والعقد في الأمة . " (٧٧)

---

(٧٦) المصدر نفسه .

(٧٧) المصدر نفسه ، ص ٥٥ .

واختتم النجدي المشاركة في وقائع الجلسة الأولى بمداخلة ، قال فيها : " إن سبب فتور المسلمين الدين الحاضر نفسه ، بدليل التلازم . فالدين الحاضر ليس دين السلف : إن الدين الحاضر ترك إعداد القوة بالعلم والمال والجهاد ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة الحدود ، وإيتاء الزكاة ، إلى غير ذلك مما بينه إخواننا . قد يقول قائل : إن كل دين دخل عليه التغيير و لم يؤثر في أهله الفتور ، بل قال كثير من رجال الغرب إنهم ما أخذوا في الترقي إلا بعد فصلهم الدين عن شئون الحياة الدنيا . والجواب أن كل أُمة لا بد لها من نظام ثابت تسير عليه ، ويلائم نفسها وبيئتها وعلاقاتها التجارية والسياسية ؛ والقانون الطبيعي الذي يتفق والطبيعة البشرية هو إذعان الإنسان لقوة غالبة هي الله الذي يوحي به الإلهام الفطري . ولهذه الفطرة علاقة عظمى بتنظيم شئون حياته ، وهي أقوى وأفضل وازع — وكل الأديان راجعة إلى أصل صحيح واحد ، فإذا تغير أو فسد فسد الناس لاختلال هذا الوازع، قال تعالى (( ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا )). والأمة كلما قربت من الأصل الصحيح والمبادئ الصحيحة قربت من الكمال . وأنتم أيها السادة الأفاضل ، في غناء عن إيضاح ذلك لكم بوجه التفصيل . " (٧٨)

وهكذا فإن تعدد الآراء حول تخلف العرب المسلمين ، طرحت بدورها تساؤلات عديدة لم تكن الأجوبة عليها مجمعة على سبب واحد من جملة الأسباب المثارة . فقبل الانتقال إلى مناقشة شكل الحكم والنظام السياسي الذي يجب العمل به ، علق رئيس الجمعية (السيد الفراتي): " إن البحث في أعراض الداء وأسبابه وجرائمه وما هو الدواء وكيف يستعمل قد نضج أو كاد ، وقد قررنا في اجتماعنا الأول أننا سنبحث في : ما هي الإسلامية ؟ .. ويحسن فيها الإطالة والاستيعاب . بناءً عليه ، نرجو من العالم النجدي أن يتكرم بإعادة ما قرره بصورة مفصلة في اجتماعنا الآتي ، إذ اليوم قد أذن لنا الوقت بالانصراف . " (٧٩)

(٧٨) المصدر نفسه ، ص ٥٩ .

(٧٩) المصدر نفسه .

يصل الكواكبي في خاتمة مقالته إلى استنتاج عام في معرض تشخيص الأزمة الكامنـــة في المجتمعات الإسلامية ، من خلال دعوته إلى قيام خلافة عربية رشيدة تنفذ إرادة الأُمـــة وحقوقها العمومية ، شريطة أن تكون الحقوق محفوظة للجميع على التساوي والشيوع ، وتكون المغانم والمغارم ( الثروة والسلطة ) موزعة على كافة " الفصائل والبلدان والصنوف والأديان بنسبة عادلة، يكون الأفراد متساويين في حق الاستنصاف . "[٨٠] وهذا لا ينطبق فقط على الدولة العثمانية التي أطلقت على نظامها اسم الخلافة الإسلامية ، بل هو يشمل كافة حكومات الولايات العربية المستقلة عن الباب العالي .

ومثلما دعا الرئيس الفراتي لتلخيص المحاضر السابقة للمؤتمر وتعداد أســباب فتـــور المسلمين ، ساق الأدلة الكافية لإقناع الحضور بحتمية الخــروج مـــن مـــأزق التخلـــف والانحطاط الحضاري . ولعل الأدلة على ذلك كثيرة ، منها :

(١) أسباب دينية : أهمها عقيدة الجبر في أفكار الأُمة ، وتأثير فتن الجـــدل في العقائـــد الدينية ، وتشويش أفكار الأُمة بكثرة الآراء في فروع أحكـــام الـــدين ، وإدخـــال المدلسين والمقابرية على العامة كثير من الأوهام ، والإستسلام للتقليد وترك التبصـــر والاستهداء ، والعناد على نبذ الحرية الدينية جهلاً بمزيتها ، والتزام ما لا يلـــزم مـــن لاجل الاستهداء من الكتاب والسنة.[٨١]

(٢) أسباب سياسية : تفرق الأُمة إلى عصبيات وأحزاب سياسية ، فقد العدل والتساوي في الحقوق والواجبات بين طبقات الأُمة ، وحرمان العلماء العاملين وطلاب العلـــم من الرزق والتكريم ، واعتبار العلم عطية يحسن بها الأمراء على الأخصاء ، وتفويض خدمة التدين للجهلاء ، وتكليف الأمراء القضاة والمفتين أمور تهدم دينـــهم وإبعـــاد الأمراء النبلاء والأحرار وتقريبهم المتملقين والأشرار ، وإصرار أكثر الأمـــراء علـــى الاستبداد عناداً واستكباراً .[٨٢]

---

(٨٠) الكواكبي : طبائع الاستبداد ، سبق ذكره ، ص ١٤٦ .

(٨١) الكواكبي : أم القرى ، سبق ذكره ، ص ١١٦-١١٧ .

(٨٢) المصدر نفسه ، ص ١١٧-١١٨ .

(٣) أسباب أخلاقية : فقد التناصح وترك البغض في الله ، وانحلال الرابطة الدينية الاحتسابية وفقد التربية الدينية والأخلاقية وفقد القوة المالية الإشتراكية بسبب التهاون في الزكاة ، وتفضيل الارتزاق بالجندية والخدم الأميرية على الصنائع ، ومعادات العلوم العالية [الدراسات العليا والبحث العلمي] ارتياحاً للجهالة والسفالة.(٨٣)

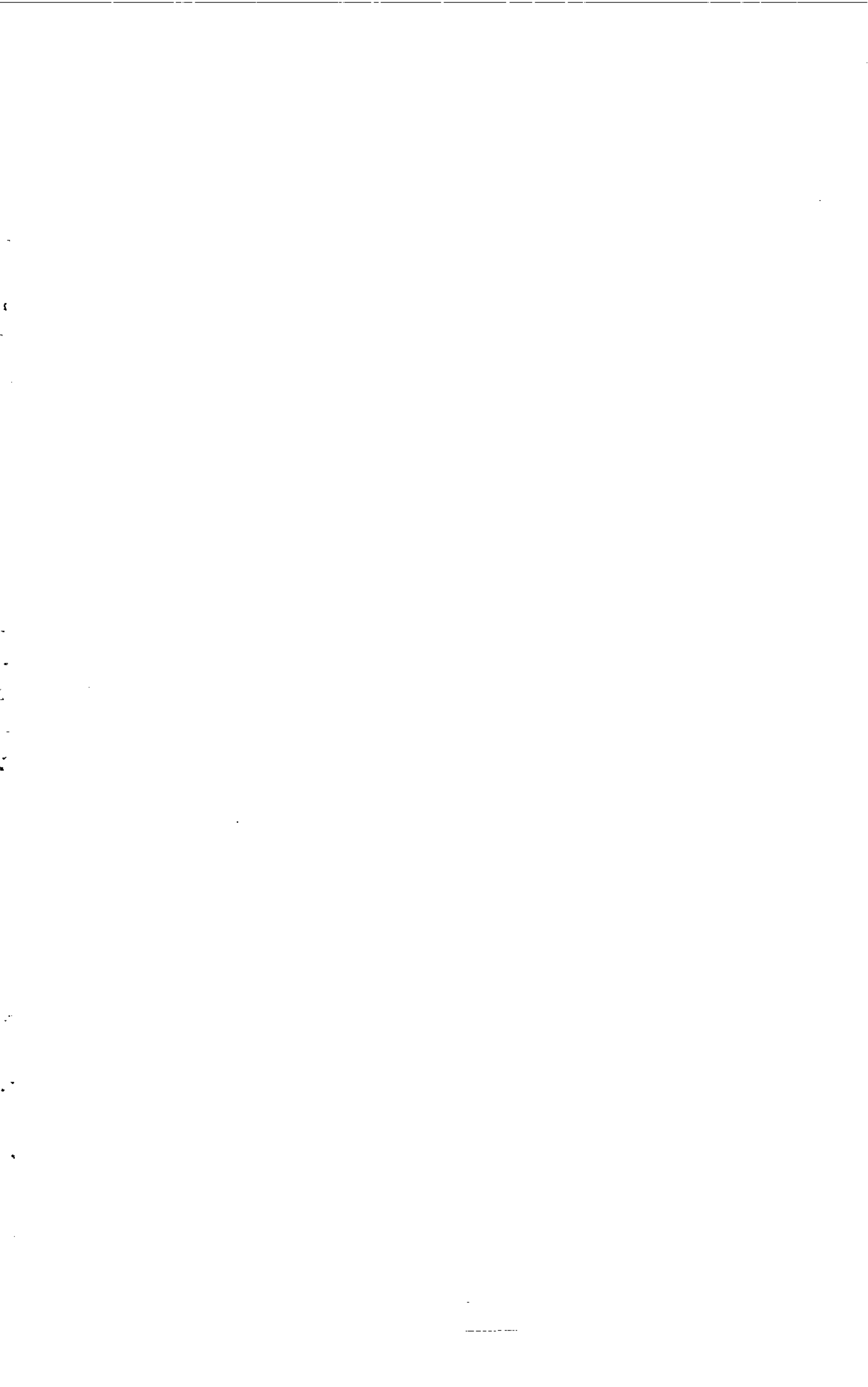
هذه هي الفرضيات السياسية القائلة بإمكانية حدوث "نهضة عربية" حديثة ، خارج نطاق مفهوم مفردات الرعوية الدينية والعصبية القبلية والمذهبية ، التي أثارها الكواكبي في مقالتيه طبائع الاستبداد وأم القرى . فالمفردات السياسية والاجتماعية التي استخدمها كما جاءت على لسان أعضاء الجمعية العمومية ، لغة عربية حية تفيض بالحيوية . فهو يميل أكثر من غيره من المفكرين القوميين العرب – باستثناء أحمد فارس الشدياق – إلى استخدام مصطلحات ومفاهيم جديدة تعكس الواقع السياسي المرير الذي عايشه واكتوى بناره . وهكذا يلجأ إلى التعبير التصويري في مجال حديثه عن المستبدين ، حيث امتزج أسلوبه بفكره وعواطفه ، واتضحت مظاهر الغضب في عباراته النارية وسهامها الموجهة إلى صدور الطغاة المستبدين . (٨٤)

لقد اختتم الكواكبي حياته السياسية التي بين فيها منهجه في الإصلاح بطريقة مباشرة خالية من المحسنات اللفظية والجناس والتورية والكناية . فالنزعة المتأصلة في فكره السياسي تجعل منه علماً بارزاً من أعلام حركة النهضة العربية في العصر الحديث. فهو كعالم مجتهد يلتزم مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يتخل لحظة واحدة عن نقد الحكومات المستبدة ، كما أفصح عن ذلك في مقالة طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد . وذهب إلى أبعد من ذلك في مقالة أم القرى والتي دعا من خلالها إلى خلع السلطان عبد الحميد وقيام خلافة عربية تحل محل الخلافة العثمانية . وقد ظل وفياً لهذا المبدأ حتى آخر لحظة من حياته ، وهو يعتقد أن الاستبداد السياسي المتستر بعباءة الدين عاجز عن تحقيق الوحدة الإسلامية التي ينشد قيامها .

---

(٨٣) المصدر نفسه ، ص ١١٨ .

(٨٤) أحمد وآخرون : الحركات الفكرية ، سبق ذكره ، ص ٦٢ – ٦٣ .



# المراجع والمصادر التاريخية

## (أ) الكتب باللغة العربية :

- أباظة ، فاروق عثمان : الحكم العثماني في اليمن (١٨٧٢ — ١٩١٨) . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ .
- نفسه : عدن والسياسة البريطانية في البحر الأحمر (١٨٣٩-١٩١٨) . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٧ .
- ابن أبي الضياف ، أبو زيد أحمد: إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان. (تحقيق لجنة من كتابة الدولة للشئوون الثقافية والأخبار) ، كتابة الدولة للثقافة والآثار ، تونس، ١٩٦٦ .
- ابن الأمير، محمد بن إسماعيل : ديوان ابن الأمير الصنعاني . دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ، ١٩٨٦ .
- ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد : مقدمة ابن خلدون . دار الجيل ، بيروت ، د.ت.
- ابن قتيبة ، أبو محمد عبد الله بن مسلم : الإمامة والسياسة . (تحقيق طه محمد الزيني) ، دار المعرفة ، بيروت ، د . ت .
- ابن القيم الجوزية ، شمس الدين أبي عبد الله : الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية . (تحقيق بهيج غزاوي) ، دار إحياء العلوم ، بيروت ، د . ت .
- أبو زهرة ، محمد : الإمام زيد ، حياته وعصره ، آراؤه وفقهه . دار الندوة الجديدة ، بيروت، ١٩٥٩ .

- نفسه : تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهيـة ، دار الفكر العربي ، دمشق ، د . ت .
- أبو زيد ، طه : دور اليمن في التكوين الثقافي لعصر النهضة العربية الحديثة . الإكليـل للطباعة، صنعاء ، ١٩٩٥ .
- أبو عز الدين ، نجيب سعيد : الإمارات اليمنيـة الجنوبيـة (١٩٣٧-١٩٤٧) . دار الباحث للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٩ .
- أبو غانم ، فضل علي : البنية القبلية في اليمن . مكتبة الكاتـب العـربي ، دمشـق ، ١٩٨٥ .
- نفسه : القبلية والدولة في اليمن . دار المنار ، القاهرة ، ١٩٩٠ .
- أحمد ، أبا عوض والفاربي عبد اللطيف : الحركات الفكرية والأدبية في العالم العـربي الحديث . دار الثقافة للنشر والتوزيع ، الدار البيضاء ، ١٩٨٦ .
- أحمد ، رفعت سيد : الدين والدولة والثورة . الدار الشرقية ، القاهرة ، ١٩٨٩ .
- أحمد ، قاسم غالب وآخرون : ابن الأمير وعصره صورة من كفاح شـعب . وزارة الإعلام والثقافة ، صنعاء ، ١٩٨٣ .
- أحمد ، يوسف أحمد : الدور المصري في اليمن . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨١ .
- إسماعيل ، زكي محمد : نحو علم اجتماع إسلامي . مكتبة المعارف الحديثة ، القاهرة ، ١٩٩٧ .
- الأسودي ، محمد علي : حركة الأحرار اليمنيين والبحث عن الحقيقة . ١٩٨٧.
- آشتور ، آ : التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الأوسط في العصـور الوسـطى (ترجمة عبد الهادي عبلة) . دار قتيبة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٥ .
- الأشول ، ناجي علي : الجيش والحركة الوطنية في اليمن . صنعاء : مطابع دار الشئون العامة والتوجيه المعنوي ، ١٩٨٥ .

- الأشهب ، محمد الطيب بن إدريس : السنوسي الكبير . القاهرة ، ١٩٦٥ .
- الأفغاني ، جمال الدين : الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني (تحقيق محمد عمارة) . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨١ .
- الأكوع ، إسماعيل بن علي : الزيدية نشأتها ومعتقداتها . بيروت : دار الفكر المعاصر ، ١٩٩٣.
- نفسه: هجر العلم ومعاقله في اليمن ( ٥ أجزاء ). بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٥.
- نفسه : المدارس الإسلامية في اليمن . دمشق : دار الفكر ، ١٩٨٠.
- نفسه : هجر العلم ومعاقله في اليمن . ٤ أجزاء . دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٩٥.
- نفسه : المدارس الإسلامية في اليمن . دار الفكر ، دمشق ، ١٩٨٠ .
- الأكوع ، محمد بن علي : حياة عالم وأمير صفحة مجهولة من تاريخ اليمن المعاصر . صنعاء : مكتبة الجيل الجديد ، ١٩٨٧.
- أنيس ، محمد : الدولة العثمانية و الشرق العربي ( ١٥١٤ — ١٩١٤ ) .مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ، ١٩٨٤ .
- أمين ، أحمد : زعماء الإصلاح في العصر الحديث . دار الكتاب العربي ،بيروت ، ١٩٨١ .
- نفسه : فجر الإسلام . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٠ .
- أمين ، جلال أحمد : المشرق العربي والغرب . مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨١ .
- الأنصاري ، محمد جابر : التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام . دار الشروق ، بيروت ، ١٩٩٩ .
- نفسه : الفكر العربي وصراع الأضداد تشخيص حالة اللاحسم في الحياة العربية والاحتواء التوثيقي للجدليات المحظورة . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٩٩ .

- أنطونيوس ، جورج : يقظة العرب تاريخ حركة العرب القومية ( ترجمة ناصر الـدين الأسد وإحسان عباس ) . دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٨ .
- أوبالانس ، إدجار : السياسة والحرب في اليمن حتى عام ١٩٧٠ ( تحقيق عبد الخـالق محمد لاشيد ) . القاهرة : مكتبة مدبولي ، ١٩٨٥ .
- ايلينا ، جلوبـوفسكايا . ك : التطور السياسي في اليمن ١٩٦٢ - ١٩٨٥ . مركـز الدراسات والبحوث اليمني ، ١٩٩٤ .
- نفسه : ثورة ٢٦ سبتمبر في اليمن . بيروت : دار ابن خلدون ، ١٩٨٢.
- باديب ، سعيد محمد : الصراع السعودي المصري حول اليمن الشمالي . دار الساقي ، ١٩٩٠.
- باسندوة ، محمد سالم : قضية الجنوب اليمني المحتل في الأمم المتحدة . القاهرة : مطابع الأهرام التجارية ، ١٩٩٠.
- باشا ، سلاطين : السيف و النار في السودان . دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٨.
- بحيري ، مروان وآخرون : الحياة الفكرية في المشرق العربي ١٨٩٠ - ١٩٣٩. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٣ .
- البراوي ، راشد : اليمن والانقلاب الأخير. القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨ .
- البردوني ، عبد الله : الثقافة والثورة في اليمن . سوريا : الكاتب العربي ، ١٩٩١ .
- نفسه : فنون الأدب الشعبي في اليمن . الكاتب العربي ، ١٩٩٠.
- نفسه : من أول قصيدة إلى آخر طلقة . بيروت : دار الحداثة ، ١٩٩٣ .
- نفسه : اليمن الجمهوري . دمشق : الكاتب العربي ، ١٩٨٣ .
- بركات ، حليم : المجتمع العربي المعاصر . مركز دراسات الوحدة العربية ، بـيروت ، ١٩٨٦.
- بسطامي ، محمد سعيد : مفهوم تجديد الدين ، دار الدعوة ، الكويت ، ١٩٨٤ .

- البطريق ، عبد الحميد : التيارات السياسية المعاصر ١٨١٥ –١٩٦٠. دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٤ .
- بعكر ، عبد الرحمن طيب : مصلح اليمن محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني . دار الروائع ، دمشق ، ١٩٨٨ .
- بلقزيز ، عبد الإله : الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر . مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٢ .
- البيضاني ، عبد الرحمن : مصر وثورة اليمن ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٣ .
- نفسه : أوجاع اليمن . دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٩ .
- البيضاوي ، ناصر الدين : الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج . عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٨٧ .
- تامر ، عارف : الإمامة في الإسلام . دار الأضواء للطباعة والنشر، بيروت ، ١٩٩٨ .
- التميمي ، عبد الجليل : بحوث ووثائق في التاريخ العربي ( ١٨١٦-١٨٧١) . تونس ، ١٩٧٢ .
- التونسي ، محمد بيرم : صفوة الاعتبار لمستودع الأبصار والأقطار . القاهرة، ١٨٩٠ .
- توينبي ، أرنولد : مختصر دراسة للتاريخ ( ترجمة فؤاد محمد شبل ) . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
- جانياج ، جان : ثورة ١٨٦٤- ثورة علي بن غذاهم : وصول الحماية الفرنسية بالبلاد التونسية . تونس ، ١٩٦٥ .
- الجاوي ، عمر : حصار صنعاء . مؤسسة صوت العمال ، عدن ، ١٩٩٥ .
- الجبرتي ، عبد الرحمن : عجائب الآثار في التراجم والأخبار ( ٣ أجزاء ) . بيروت ، دار الجليل .د . ت.
- الجربي، محمد أبو رأس: مونس الأحبة في أخبار جربة. الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٦٠.

- جزيلان ، عبد الله : التاريخ السري للثورة اليمنية . منشورات العصر الحديث ، بيروت ، ١٩٨٧ .
- نفسه : مقدمات ثورة اليمن . منشورات العصر الحديث ، بيروت ، ١٩٩٥ .
- الجلال ، الحسن بن أحمد : براءة الذمة في نصيحة الأئمة ( مخطوط ) . المكتبة الغربية ، بالجامع الكبير ، صنعاء .
- نفسه : شرح التهذيب مع الحاشية . مركز الدراسات والبحوث اليمني ، صنعاء ، ١٩٨٥ .
- نفسه : ضوء النهار المشرق على صفحات الأزهار . مجلس القضاء الأعلى، صنعاء ، ١٩٨٥.
- الجمل ، شوقي عطا الله : المغرب العربي الكبير في العصر الحديث . مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ، ١٩٧٧.
- جميل ، سعيد : دراسات في المجتمع العربي . دار الخليج للطباعة والنشر ، الشارقة، ١٩٨٣.
- الجميل ، سيار : العرب والأتراك الانبعاث والتحديث من العثمنة إلى العلمنة . مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٧ .
- الجناحي ، سعيد أحمد : الحركة الوطنية اليمنية من الثورة إلى الوحدة . مطبعة الكاتب العربي، دمشق ، ١٩٩٢ .
- الجندي ، أنور : العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي . دار الكتب اللبناني ، بيروت ، ١٩٦٣.
- نفسه ، المد الإسلامي في مطالع القرن الخامس عشر . دار بو سلامة للطباعة والنشر ، تونس، ١٩٨٤ .
- الحامد ، عبد الله : الشعر في الجزيرة العربية خلال قرنين . مطابع الإشعاع التجارية ، الرياض، ١٩٨١ .

- الحبشي ، عبد الله محمد : الصوفية و الفقهاء في اليمن. دار نشر الثقافة ، القاهرة، ١٩٧٦.
- نفسه : حياة الأدب في عصر بني رسول . وزارة الإعلام والثقافة ، صنعاء ، ١٩٨٠ .
- نفسه : مصارد الفكر العربي الإسلامي في اليمن . مركز الدراسات اليمنية، صنعاء ، د. ت .
- الحبشي ، محمد عمر : اليمن الجنوبي سياسياً واقتصادياً واجتماعياً . دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٦ .
- الحجر ، رزق : ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي . الدار السعودية للنشر والتوزيع ، جدة ، ١٩٨٤ .
- الحداد ، محمد يحيى : التاريخ العام لليمن . ٥ أجزاء . دار التنوير للطباعة ، بيروت ، ١٩٨٦.
- حسن ، حسن إبراهيم : تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي . ٣ أجزاء . مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٥ .
- حسين ، محمد محمد : الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر . ٣ أجزاء . دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٢.
- الحسيني ، إدريس : الخلافة المغتصبة أزمة تاريخ أم أزمة مؤرخ . دار النخيل للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٩٥ .
- الحصري، ساطع: البلاد العربية والدولة العثمانية . دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٠.
- حمزة ، فؤاد : قلب جزيرة العرب . مكتبة النصر الحديثة ، الرياض ، ١٩٦٨ .
- حنفي ، حسن : قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر . دار التنوير للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٣ .
- حوراني ، البرت : الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ – ١٩٣٩ . ( تعريب كريم عزقول). دار النهار للنشر ، بيروت، ١٩٧٧ .

- حمزة ، فؤاد : قلب جزيرة العرب . الرياض : مكتبة النصر الحديثة ، ١٩٦٨ .

- خان ، مرزا لطف الله : جمال الدين الأسد آبادي .(ترجمة عبد المنعم محمد حسنين) . دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧٣ .

- الدجاني ، أحمد صدقي : الحركة السنوسية ، نشأتها ونموها في القرن التاسع عشـــر . دار لبنان للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٦٧ .

- دروزة ، محمد عزة : نشأة الـــحركة العربية الحديثة . منشورات المكتبة العصـــرية ، صيدا ، ١٩٧١ .

- الدوري ، عبد العزيز : التكوين التاريخي للأمه العربية دراسة في الهوية والوعي . مركز دراسات الوحده العربية ، بيروت ، ١٩٨٤ .

- الذبحاني ، ناصر قائد : المجتمع اليمني . صنعاء : مكتبة دار الآفاق ، ٢٠٠٢.

- الرحومي ، أحمد وآخرون : أسرار ووثائق الثورة اليمنية . بـــيروت : دار العـــودة ، ١٩٧٨.

- رضا ، محمد رشيد : الخلافة أو الإمامة العظمى : مباحث شرعية سياســـية اجتماعيـــة إصلاحية. مطبعة المنار ، القاهرة ، ١٩٢٢ .

- رفيع ، محمد عمر : في ربوع عسير ذكريات وتاريخ . دار العهد الجديـــد للطباعـــة ، القاهرة ، ١٩٥٤ .

- الريحاني ، أمين : ملوك العرب . بيروت : دار الجيل ، ١٩٨٧ .

- زبارة ، محمد بن يحيى : أئمة اليمن بالقرن الرابع عشر للهجرة . القـــاهرة : المطبعـــة السلفية ، ١٩٧٩.

- نفسه : تقاريظ نشـــر العرف لنبلاء اليمن بعد الألف . صنعاء : مركـــز الدراســـات والبحوث اليمني ، د.ت.

- نفسه : نيل الوطر من تراجم رجال اليمن في القرن الثالث عشر ، جزءان . القـــاهرة : المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٣٥٠هـــ/ ١٩٣١م .

- نفسه : أئمة اليمن بالقرن الرابع عشر الهجري . المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٩٧٩ .
- الزبيري ، محمد محمود : الإمامة وخطرها على الوحدة اليمنية . القاهرة : د . ت .
- نفسه : البرنامج الأول مـــن برامج شباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . القاهرة: مطبعة الحرية ، ١٩٤١ .
- نفسه : دعوة الأحرار ووحدة الشعب . عدن : مطبعة الجماهير ، ١٩٥٦ .
- نفسه : ديوان الزبيري . بيروت : دار العودة ، ١٩٧٨ .
- نفسه : مأساة واق الواق . بيروت : دار العودة ، ١٩٨٨ .
- زرتوقة ، صلاح سالم : أنماط الاستيلاء على الســـلطة في الـــدول العربيـــة (١٩٥٠-١٩٨٥). مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٩٢ .
- الزركلي ، خير الدين : الأعلام .المجلد الثالث ، دار العلم للملايين، بيروت ، ١٩٨٠ .
- زهرة ، محمد : الإمام زيد حياته وعصره ، آراؤه وفقهه . دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
- نفسه : تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهـــية . دار الفكر العربي ، القاهرة ، د . ت .
- زكريا ، أحمد وصفي : رحلتي إلى اليمن . دار الفكر للطباعة ، دمشق ، ١٩٨٦ .
- زيادة ، نقولا : ليبيا من الاستعمار الإيطالي إلى الاستقلال . معهد الدراسات العربية ، القاهرة، ١٩٥٨ .
- زيد ، علي محمد : تيارات معتزلة اليمن في القرن السادس الهجري . بيســـان للنشـــر والتوزيع، بيروت ، ١٩٩٧ .
- نفسه : معتزلة اليمن دولة الهادي وفكره . دار العودة ، بيروت ، ١٩٨١ .
- زين ، نور الدين زين : نشوء القومية العربية . دار النهار للنشر والتوزيع ، بـــيروت ، ١٩٧٩.

- سالم ، سيد مصطفى : الفتح العثمـاني الأول للـيمن ( ١٥٣٨-١٦٣٥ ) . مطبعـة الجبلاوي ، القاهرة ، ١٩٧٨.
- نفسه : تكوين اليمن الحديث . مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٨٤ .
- نفسه : مجلة الحكمة اليمانية ١٩٣٨-١٩٤١ وحركة الإصلاح في الـيمن . مطبعـة الجبلاوي ، القاهرة ، ١٩٧٦ .
- نفسه : نصوص يمنية عن الحملة الفرنسية على مصر ، نصوص مختارة من المخـطوطة اليمنية ( درر نحور العين بسيرة الإمام المصور علي ورجال دولته الميامـين ) . المطبعـة الفنية ، القاهرة ، ١٩٨٩ .
- السالمي ، محمود علي : محاولات توحيد اليمن بعد خروج العثمـانيين . دار الثقافـة العربية ، خورمكسر ، ٢٠٠٢ .
- السبكي ، آمال : تاريخ إيران السياسي بين ثورتين ١٩٠٦ – ١٩٧٩ . المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ١٩٩٩ .
- سعيد ، أمين : الثورة العربية الكبرى . القاهرة . د . ت .
- السقاف ، أبو بكر : دراسات فكرية وأدبية . دار العودة ، بيروت ، ١٩٧٧ .
- السلال ، عبد الله وآخرون : ثورة اليمن الدستورية . دار الكلمة ، صنعاء ، ١٩٨٥ .
- السياغي ، حسين أحمد : أصول المذهب الزيدي اليمني وقواعده . مكتبـة غمضـان لإحياء التراث اليمني ، صنعاء ، ١٩٨٤ .
- سيد ، أيمن فؤاد : تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن حتى نهايـة القـرن السـادس الهجري . الدار المصرية اللبنانية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٨ .
- شاخت ، جوزيف وآخرون : تراث الإسلام ( ترجمة محمد زهير السماهوري ) . عالم المعرفة، الكويت ، ١٩٧٨ .
- شاكر ، محمد محمود : رسالة في الطريق إلى ثقافتنا . دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٩١ .
- نفسه : شبه جزيرة العرب نجد . المكتبة الإسلامية ، دمشق ، ١٩٧٦ .

- الشامي، أحمد محمد : تاريخ اليمن الفكري في العصر العباسي، ٤ اجزاء . دار النفائس، بيروت ، ١٩٨٧.
- نفسه : رياح التغيير في اليمن . مطبعة الكاتب العربي ، دمشق ، ١٩٨٥ .
- نفسه : نفحات ولفحات من اليمن . دار الندوة الجديدة ، بيروت ، ١٩٨٨ .
- الشامي ، فضيلة عبد الأمير : تاريخ الفرقة الزيدية في القرنين الثاني والثالث الهجري . مطبعة الآداب ، النجف الأشرف ، بغداد ، ١٩٧٤ .
- شبيكه ، مكي : العرب والسياسة البريطانية في الحرب العالمية الأولى . دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٧٨ .
- نفسه : السودان عبر القرون . دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٥ .
- الشجاع ، عبد الرحمن عبد الواحد : تاريخ اليمن في الإسلام حتى نهاية القرن الرابع الهجري. دار الفكر المعاصر ، صنعاء ، ١٩٩٦ .
- شحرة ، حميد أحمد : مصرع الابتسامة سقوط مشروع الدولة الإسلامية في اليمن (١٩٣٨-١٩٤٨) . المركز اليمني للدراسات الإستراتيجية ، صنعاء ، ١٩٨٨ .
- شرابي ، هشام : مقدمات لدراسة المجتمع العربي . منشورات صلاح الدين ، القدس ، ١٩٧٥.
- الشرجبي، عبد الغني قاسم : الإمام الشوكاني حياته وفكره . مؤسسة الرسالة ، بيروت، ١٩٨٨ .
- شرف الدين ، أحمد حسين : اليمن عبر التاريخ . مطابع السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٦٣ .
- نفسه: تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن . مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، ١٩٨٩ .
- شرف الدين ، عبد الحسين : المراجعات - المبحث الثاني في الإمامة العامة . المجمع العالم لأهل البيت ، طهران ، ١٩٧٥ .
- شقير ، نعوم : جغرافية وتاريخ السودان . دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٧ .

- شكري ، محمد فؤاد : الحملة الفرنسية وخروج الفرنسيين مـن مصـر . دار الفكـر العربي، القاهرة ، ١٩٥٨ .
- نـفسه : السنوسية دين ودولة . القاهرة ، ١٩٨٤ .
- الشكعة ، مصطفى : إسلام بلا مذاهب . شركة ومطبعة مصطفى البـابي الحلـبي ، القاهرة ، ١٩٧١ .
- الشلال ، أبو القصب وآخرون : قاموس الأحداث اليمانية . دار الأزمنـة الحديثـة ، صنعاء ، ١٩٩٥ .
- الشماحي ، عبد الله بن عبد الوهاب : اليمن الإنسان والحضارة . دار المناء ، القاهرة ، ١٩٧٢ .
- الشهابي ، مصطفى : القوميه العربية . معهد الدراسات العربيـة العليـا . القـاهرة ، ١٩٦١ .
- الشهرستاني ، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم : الملل والنحل . ( جزءان ) دار صعب ، بيروت، ١٩٨٦ .
- الشوابكة ، أحمد فهد بركات : حركة الجامعة الإسلامية . مكتبة المنـار ، القـاهرة ، ١٩٨٤ .
- شوقي ، ضيف : عصر الدول والإمارات (٥ أجزاء) دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠.
- الشوكاني ، محمد بن علي : البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السـابع . جـزءان ، دارالمعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، د . ت .
- نفسه : أدب الطلب ومنتهى الأرب . مكتبة الرشاد ، صنعاء ، ١٩٩٨ .
- نفسه : السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار . ٤أجزاء ، دار ابن كثير ، دمشق ، ٢٠٠٠ .
- نفسه : قطر الولي على حديث الـولي .( تحقيق إبراهيم إبراهيم هلال )، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٦ .

- نفسه : القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد . دار الهجرة ، صنعاء ، ١٩٩٠ .
- نفسه : نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار . ٤ أجزاء . دار الجليل ، بيروت ، د. ت .
- نفسه : نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنا عشرية . دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- الصائدي ، أحمد قايد : حركة المعارضة اليمنية في عهد الإمامي يحيى بن محمد حميد الدين . دار الآداب ، بيروت ، ١٩٨٣ .
- صالح ، محمد أمين : تاريخ اليمن الإسلامي في القرون الثلاثة الأولى للهجرة ( عصر الولاة). مطبعة الكيلاني ، القاهرة ، ١٩٧٥ .
- صبحي ، أحمد محمود : في علم الكلام الزيدية دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين ، ٣ أجزاء . دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٩١ .
- الصعيدي ، عبد المتعال : المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر . مطبعة كلية الآداب ، القاهرة ، د . ت .
- الصنعاني ، محمد بن إسماعيل الأمير : الرسالة النجدية ( مخطوط ) ، المكتبة الغربية بالجامع الكبير ، صنعاء ، رقم ٢٧٤ .
- نفسه : سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام . ( جزءان ) ، دار الفكر للطباعة والنشر ، دمشق ، د . ت .
- نفسه : ديوان الأمير الصنعاني ( تحقيق عبد الرحمن علي الأمير ) . دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ، ١٩٨٦ .
- الصياد ، أحمد صالح : السلطة والمعارضة في اليمن المعاصر . دار الصداقة ، بيروت ، ١٩٩٢.
- طاهر ، علوي عبد الله : الزبيري شعره ونثره وآراء الدارسين فيه . دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٧٧ .

- الطهطاوي ، رفاعه رافع : تخليص الإبريز في تلخيص باريز . دار ومطابع الشـعب ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

- نفسه : مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية . مطبعة شركة الرغائـب ، ١٩١٢.

- نفسه : المرشد الأمين للبنات والبنين . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بـيروت ، ١٩٧٣ .

- نفسه : الأعمال الكاملة – لرفاعة رافع الطهطاوي ( تحقيق محمد عمارة ) . المؤسسـة العربية للدراسة والنشر ، بيروت ، ١٩٧٧ .

- الطيب ، عبد الملك : التاريخ يتكلم . ١٩٩١ .

- نفسه : الثورة والنفق المظلم . ١٩٩٩ .

- الظاهري ، محمد محسن : الدور السياسي للقبيلة في اليمن (١٩٦٢-١٩٩٠) . مكتبـة مدبولي، القاهرة ، ١٩٩٠ .

- عارف ، أحمد عبد الله : الصلة بين الزيدية و المعتزلة . المكتبة اليمنية ،صنعاء، ١٩٨٧ .

- نفسه : مقدمة في دراسة الاتجاهات الفكرية والسياسية في اليمن فيما بين القرن الثالث والخامس الهجري . المؤسسه الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ،١٩٩١ .

- عامر ، محمود علي : تاريخ المغرب العربي الحديث – ليبيـا . دار الفكـر العـربي ، القاهرة، ١٩٧٠ .

- عباد ، الصاحب : الزيدية ( تحقيق ناجي حسن ) . الـدار العربيـة للموسـوعات ، بيروت، ١٩٨٦.

- عبد الإله ، عبد الله : نكسة الثورة اليمنية . د.ت .

- عبد الرحمن ، عبد الوهاب أحمد : تاريخ العرب الحديث دراسة في التنـافس الأوروبي الاستعماري على البلاد العربية . دار القلم للنشر والتوزيع ، دبي ، ٢٠٠١ .

- العبدلي ، أحمد فضل : هدية الزمن في أخبار ملوك لحج وعدن (حققه أبو حسان خالد الأذرعي) . دار العودة ، بيروت ، ٢٠٠٤ .
- عبد السلام ، محمد : الجمهورية بين السلطنة والقبيلة في اليمن الشمالي . شركة الأمل، القاهرة ، ١٩٨٨ .
- عبد العاطي ، عبد الغني محمود : عوامل الصراع بين الأيوبيين والإمام عبد الله بن حمزة دراسة في العلاقات الأيوبية الزيدية . مطبعة أبو الهول ، القاهرة ، ١٩٨٦ .
- نفسه : من رسائل الإمام عبد الله بن حمزة دراسة في العلاقات الزيدية الأيوبية . مطبعة عبير الكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٦ .
- نفسه : المطرفية في اليمن بين العلم والسياسة . مقالة مستخرجة من دورية كلية الآداب – جامعة المنصورة ، العدد الحادي عشر / مايو ١٩٩١م .
- عبد العزيز ، عمر : دراسات في تاريخ العرب الحديث المعاصر . دار النهضة العربيـــة ، بيروت، ١٩٨٠ .
- عبد الفتاح ، نبيل : المصحف و السيف صراع الدين و الدولـــة في مصـــر . مكتبـــة مدبولي، القاهرة ، ١٩٨٣ .
- عبد الله ، الطاهر: الحركة الوطنية التونسية رؤية شـــعبية قوميـــة جديـــدة ١٨٣٠ – ١٩٥٦. تونس ، ١٩٧٨ .
- عبد المجيد ، محمد سعيد : نابغة الشرق السيد جمال الدين الأفغاني . دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٧ .
- عبده ، علي محمد : الطائفية في اليمن . مؤسسة الجماهير ، عدن ، ١٩٦٥ .
- نفسه : مسار الحركة الوطنية في اليمن . وزارة الإعلام والثقافة ، صنعاء ، ١٩٧٩ .
- العرشي ، حسين بن أحمد : بلوغ المرام شرح مسك الختام فيمن ملك اليمن من ملـــك وإمام . دار الندوة الجديدة ، بيروت ، بدون تاريخ .

- عزان ، محمد يحيى سالم : قرشية الخلافة تشريع ديني أم رؤية سياسية . مركز التــراث والبحوث اليمني ، صنعاء ، ٢٠٠٤ .

- عطار ، أحمد عبد الغفور : محمد بن عبد الوهاب . مطابع دار العلم للملايين ، بيروت، ١٩٧١ .

- العشماوي ، محمد سعيد : الخلاف الإسلامية . سينا للنشر ، القاهرة ، ١٩٩٢ .

- العقيلي ، محمد بن أحمد : تاريخ المخلاف السليماني . جزءان . دار الكتاب العــربي ، القاهرة ، ١٩٦١ .

- عمارة ، محمد : السلفية . دار المعارف للطباعة و النشر ، القاهرة ، ١٩٩٤ .

- نفسه : الجامعة الإسلامية والفكرة القومية نموذج مصطفى كامــل . دار الشــروق ، بيروت ، ١٩٩٤ .

- نفسه : العرب يستيقظون العروبة في العصر الحديث . دار الوحدة ، بيروت ، ١٩٨١.

- نفسه : تحديات لها تاريخ . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٢ .

- نفسه : تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة . دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

- نفسه : مسلمون ثوار . المؤسسة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٧٤.

- العمراني، محمد بن إسماعيل : نظام القضاء في الإسلام . مطبعة الكاتب العربي ، دمشق، ١٩٨٤.

- العمراني ، عبد الرحمن محمد : الزبيري أديب اليمن الثائر . دار العــودة ، بــيروت ، ١٩٧٧ .

- العمري : حسين عبد الله : الإمام الشوكاني رائد عصره ، دراسة في فقهه وفكره . دار الفكر للطابعة والنشر ، دمشق ، ١٩٩٠ .

- نفسه : مائة عام من تاريخ اليمن الحديث. دار الفكر للطباعــة والنشــر ، دمشــق ، ١٩٨٨ .

- نفسه : يمانيات في التاريخ والثقافة والسياسة . دار الفكر للطباعة والنشر ، دمشـــق ، ١٩٩٦.
- العودة، سلمان بن فهد : الغرباء الأولون أسباب غربتهم ومظاهرها وكيفية مواجهتها . مكتبة دار القدس ، صنعاء ، ٢٠٠٠ .
- عوض ، عبد العزيز محمد : الإدارة العثمانية في ولاية ســـورية ١٨٦٤- ١٩١٤. دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- عيسى، إبراهيم بن صالح : تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم ونبأ بعض البلدان . منشورات دار اليمامة ، الرياض ، د . ت .
- العيني ، محسن أحمد : خمسون عاماً في الرمال المتحركة . دار النهار ، بيروت ٢٠٠٠ .
- نفسه : معارك ومؤتمرات ضد قضية اليمن . دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٩ .
- غالب ، محمد أنعم : عوائق التنمية في اليمن . اتوهار سوفيتش ، فيسبان ، ١٩٨٧ .
- الغالبي ، سلوى سعد : الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ودوره في توحيـــد اليمن ، ١٩٩١ .
- غرايبة ، عبد الكريم محمود: تاريخ العرب الحديث. الأهلية للنشر والتوزيع، بـــيروت، ١٩٨٧.
- غزال ، فوزي بن عبد اللطيف : دعوة جمال الدين الأفغـــاني في ميـــزان الإســـلام . دار طيبة، الرياض ، ١٩٨٣ .
- غليس ، أشواق أحمد : التجديد في فكر الإمامة عند الزيدية في اليمن . مكتبة مدبولي ، القاهرة، ١٩٩٧ .
- الغماري ، محمد حسن : الإمام الشوكاني مفسراً . دار الشروق للنشر، جدة ،١٩٨١.
- فارس ، محمد خير : تاريخ المغرب الحديث . المطبعة الجديدة ، دمشق ، ١٩٨٢ .
- الفضيل ، السيد يحيى : من هم الزيدية ؟ مؤسسة الأعلمي للمطبوعـــات ، بـــيروت ، ١٩٧٥.

- قاسم ، عبد الغني : الإمام الشوكاني حياته وفكره . مؤسسة الرسالة . بيروت ، ١٩٨٨.

- القاسم ، يحيى بن الحسين : غاية الأماني في أخبار القطر اليماني . دار الكتاب العربي ، القاهرة، ١٩٦٨ .

- القاسمي ، خالد بن محمد : الوحدة اليمنية حاضراً ومستقبلاً . دار الحداثة ، بيروت ، ١٩٨٨.

- القرضاوي، يوسف : السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة الإسلامية ومقاصدها. مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٧٨ .

- القلقشندي ، أبو العباس شهاب الدين : مآثر الإنافة في معالم الخلافة . ( تحقيق أحمد فرج ) ، الكويت ، ١٩٦٤ .

- الكبسي ، عبد السلام حسين : سيف الوحدة. مطابع دائرة التوجيه المعنوي ، صنعاء ، ١٩٩٧ .

- الكبسي ، محمد أحمد محمد : الفروق الواضحة البهية بين الفرق الإمامية وبين الفرقة الزيدية. مطابع شركة الأدوية ، صنعاء ، ١٩٩٢ .

- الكبسي، محمد بن إسماعيل : اللطائف السنية في أخبار الممالك اليمنية . مطبعة السعادة، القاهرة ، د . ت .

- كتورة ، جورج : طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٧ .

- الكمالي ، محمد محمد الحاج : الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى وأثره في الفكر الإسلامي سياسياً وعقائدياً . دار الحكمة اليمانية ، صنعاء ، ١٩٩١ .

- كوثراني، وجيه: الفقيه والسلطان دراسة في تجربتين تاريخيتين : العثمانية والصوفية - القاجارية .دار الراشد للطباعة ، بيروت ، ١٩٨٩ .

- نفسه : الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي. معهد الإنماء العربي، بيروت ، ١٩٧٨ .

- الكواكبي ، عبد الرحمن بن أحمد : أم القرى . المطبعة المصرية ، القاهرة ، ١٩٣١ .
- نفسه : طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد . دار النفائس ، ١٩٩٣ .
- نفسه : الأعمال الكاملة للكواكبي ( تحقيق محمد جمال طحان ) . مركـــز دراســـات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٥ .
- الكيالي ، عبد الوهاب : تاريخ فلسطين الحديث . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٠ .
- لاندو ، دوم : أزمة المغرب الأقصى . ( ترجمة إسماعيل وحسين الحـــوت ) . مكتبـــة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦١.
- لوتسكي، فلاديمير ب.: تاريخ الأقطار العربية الحديث . دار التقدم ، موسكو، د. ت .
- مانع ، إلهام محمد : الأحزاب والتنظيمات السياســـية في الـــيمن (١٩٤٨-١٩٩٣) . كتاب ثوابت المؤتمر الشعبي ، صنعاء ، ١٩٩٤ .
- الماوردي ، أبو الحسن علي بن محمد : الأحكـــام الســـلطانية والولايـــات الدينيـــة . دار الكتب العلمية ، بيروت ، د . ت .
- مبروك ، علي : النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ . دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٩٣ .
- المجاهد ، محمد بن محمد : مدينة تعز غصن نضير في دوحة التاريخ العربي . المعمل الفني للطباعة، تعز ، ١٩٩٧ .
- مجهول المؤلف : حوليات يمانية أو اليمن في القرن التاسع عشر الميلادي ( تحقيق عبد الله محمد الحبشي ) . منشورات وزارة الإعلام والثقافة ، دمشق ، ١٩٨٠.
- المحافظة ، علي : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصـــر النهضـــة ١٧٩٨-١٩١٤. الأهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٠ .
- محمود ، صالح رمضان : ذكريات الشوكاني رسائل المؤرخ اليمني محمـــد بـــن علـــي الشوكاني. دار العودة ، بيروت ، ١٩٨٣ .

- المخزومي ، محمد : خاطرات جمال الدين الأفغاني . المطبعة العلمية ، بيروت ، ١٩٣١.
- مراد ، محمد عدنان : صراع القوى في المحيط الهندي والخليج العربي . دار دمشق للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٢ .
- المرتضى ، أحمد بن يحيى : كتاب الأزهار في فقه الأئمة الأطهار . مكتبة اليمن الكبرى، بيروت، ١٩٩٠ .
- نفسه : منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول . دار الحكمة اليمانية ، صنعاء، ١٩٩٢ .
- معاليقي ، منذر: معالم الفكر العربي في عصر النهضه العربية . دار اقرأ ، بيروت ، ١٩٨٩.
- المقالح ، عبد العزيز : قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة . دار العودة ، بيروت ، ١٩٨٢ .
- المقبلي ، صالح بن المهدي : العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ . مكتبة دار البيان ، دمشق ، ١٩٨١ .
- المقحفي ، إبراهيم أحمد : معجم البلدان والقبائل اليمنية (إعداد ومراجعة المقحفي) . منشورات دار الكلمة ، ١٩٨٨ .
- الموسوعة العربية الميسرة . دار نهضة لبنان للطبع والنشر . بيروت ، ١٩٨٧ .
- ناجي ، سلطان : التاريخ العسكري لليمن (١٨٣٩-١٩٦٧) . د.ت .
- الناصري ، أحمد بن خالد السلاوي : الاستقصاء لأخبار المغرب الأقصى . ٩ أجزاء . الدار البيضاء ، ١٩٦٥ .
- النجدي ، إبراهيم بن صالح : عقد الدرر فيما وقع في نجد من الحوادث في آخر القرن الثالث عشر وأول الرابع عشر . المطابع الوطنية الحديثة ، الرياض ، د . ت .
- النجدي ، عثمان بن بشر : عنوان المجد في تاريخ نجد . مكتبة الرياض الحديثة ، الرياض، د.ت.

- نعمان ، أحمد محمد : انهيار الرجعية في اليمن . دار القاهرة للطباعة ، القاهرة ، د.ت.
- نعمان ، محمد أحمد : الأطراف المعنية في اليمن . منشورات مؤسسة الصبان ، عـــدن ، ١٩٦٥.
- نعمان ، محمد أحمد وآخرون : من وراء الأسوار مناقشة سياسية حول مستقبل اليمن . دار الكاتب العربي ، بيروت ، ١٩٦٥ .
- النونو ، يحيى بن حسين : نظام الحسبة عند الزيدية ( دراسة مقارنة بالمذهب الأربعة ). مركز عبادي للدراسات والنشر ، صنعاء ، ١٩٩٨ .
- هراس ، محمد خليل : باعث النهضة الإسلامية ابن تيميه السلفي . دار الكتب العلمية ، بيروت، ١٩٨٤ .
- الهرفي ، سلامة محمد سلمان : دولة المرابطين في عهد علي بن يوسف بن تاشقين . دار الندوة الجديدة ، بيروت ، ١٩٨٥ .
- الهمداني ، الحسن بن أحمد : كتاب الإكيل (تحقيق محمد بن علـــي الأكـــوع) ، ج٢ . مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- نفسه ، صفة جزيرة العرب (تحقيق محمد بن علي الأكوع) . مكتبة الإرشاد ، صنعاء ، ١٩٩٠ .
- الهمداني ، حسين بن فيض الله : الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن . دار التنـــوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٦.
- هويدي، فهمي : إيران من الداخل . مركز الأهرام للترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٨.
- الواسعي ، عبد الواسع بن يحيى : تاريخ اليمن المسمى فرجة الهموم والحزن في حوادث وتاريخ اليمن . المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٩٢٧ .
- واتر بوري ، جون : الملكية والنخبة السياسية في المغرب ( ترجمة ماجد نعمة وعبـــود عطية ) . دار الوحدة ، بيروت ، ١٩٨٢ .
- وزارة الثقافة والسياحة : القاضي الإرياني حكيم الثورة اليمنية . صنعاء ، ١٩٩٨ .

- الوزير ، أحمد بن محمد : حياة الأمير علي بن عبد الله الـــوزير . منشـــورات العصـــر الحديث ، دمشق ، ١٩٨٩ .

- الوزير ، زيد بن علي : محاولة لفهم المشكلة اليمنية . مؤسسة الرســـالة ، بـــيروت ، ١٩٧١ .

- الوزير ، عبد الإله بن علي : تاريخ طبق الحلوى وسحائف المن والسلوى . ( تحقيـــق محمد عبد الرحيم جازم ) ، مركز الدراسات والبحوث اليمني ، صنعاء ، ١٩٨٦ .

- الوزير ، محمد بن إبراهيم : إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد . دار الكتب العلمية ، بيروت ، د . ت .

- الوشلي ، إسماعيل بن محمد: نشر الثناء الحسن المنبئ ببعض حوادث الزمان من الغرائب الواقعة في اليمن (تحقيق محمد بن محمد الشعيبي) . مطابع اليمن العصـــرية ، صـــنعاء ، ١٩٨٢ .

- الويسي ، حسين بن علي : اليمن الكبرى كتاب جغرافي جيولوجي تاريخي . مكتبـــة الإرشاد ، صنعاء ، ١٩٦١ .

- يحيى ، جلال : تاريخ إفريقيا الحـــديث والمعاصـــر ، المكتـــب الجـــامعي الحـــديث ، الإسكندرية ، ١٩٨٣ .

- نفسه : الثورة المهدية وأصول السياسية البريطانية في السودان . دار النهضة المصـــرية ، القاهرة، ١٩٥٩ .

- يعقوب ، هارولد ف. : ملوك شبه الجزيرة العربية ( ترجمة أحمـــد المضـــواحي ). دار العودة ، بيروت ، ١٩٨٣ .

- اليمنية ، المعهد الأمريكي للدراسات : اليمن كما يراه الآخر دراسات أنثروبولوجيـــة مترجمة (مراجعة لوسين تامينيان وعبد الكريم العوج) . ١٩٩٧ .

**ب) المقالات باللغة العربية :**

- الحبشي ، عبدالله : "الشوكاني ناقد المجتمع" . اليمن الجديد ، العدد ٤ – السنة الرابعة ، فبراير ١٩٧٦: ٥-١٣.
- نفسه : " الدوامغ في التراث اليمني " . اليمن الجديد ، العدد ٣ – السنة الخامسة ، يونيو ١٩٧٦: ٦٥-٧٢ .
- دايه ، جان : " الكواكبي ومعاركه ضد الاستبداد " ، مجلة العربي ، العدد ٤٨٤ ، مارس ١٩٩٩ : ١٠٠ – ١٠٥ .
- رافع ، شوقي : " مفاتيح اليمن ديمقراطية تقاتل على خطوط التماس " . مجلة العربي ، العدد ٤٦٦، سبتمبر ١٩٩٧: ١٢٤-١٣٥ .
- عبد الرحيم ، عبد المجيد : " المقبلي " . اليمن الجديد ، العدد ١١- السنة الثانية ، مارس ١٩٧٣: ٢١-٢٧.
- عمارة ، محمد : " الجامعة العربية والجامعة الإسلامية " . مجلة المستقبل العربي ، العدد ٢٤ – فبراير ١٩٨٣ : ٧١-٩٦ .
- غليس ، أشواق أحمد : "رؤية الشوكاني للتغير السياسي أو قراءة في رسالة الدواء العاجل في دفع العدو الصائل " . مجلة شؤون العصر ، العدد السادس عشر ، ربيع الثاني – جماد الثاني ١٤٢٥ه / يوليو سبتمبر ٢٠٠٤م : ٨٩-١٣٨ .
- المسعودي ، عبد العزيز : " اغتراب الفقيه في كنف السلطان " ، المجلة التاريخية العربية للدراسات العثماني ، العدد الرابع والعشرون ، ديسمبر / كانون الأول ٢٠٠١: ٢٣٧-٢٦١.
- المقالح ، عبد العزيز : " المثقف والسلطة النموذج اليمني " ، مجلة دراسات يمنية ، العدد ٣٦ ، إبريل ، مايو ، يونيو ، ١٩٨٩م – رمضان ، شوال ، ذو القعدة ، ١٣٨٩ه : ١٤٣ – ١٥٥ .
- النيفر ، مصطفى : " ( أجوبة ) مغربية عن ( أسئلة ) أوربية " ، مجلة منبر الحوار ، العدد ٣٨، ربيع ١٩٩٩ : ٥ – ٤١ .

(جـ) الكتب باللغات الأوربية :

- Amin, Samir. The Arab Nation, Nationalism and Class Struggles. London: Zed Press, 1978.
- Bernard, Augustin . Le Maroc. Paris, 1922 .
- Gibb, Hamilton A. R. Studies on the Civilization of Isalm. New Jersey: Princton University Press, 1982.
- Hodgson.G. Marshall. The Venture Of Islam Conscience and History In a World Civilization . 2 Vols.Chicago: The University of Chicago Press , 1974.
- Holt, P. M. The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898. Oxford, 1958.
- Itzkowitz, Norman. Ottoman Empire and Islamic Tradition. Chicago: The University of Chicago Press, 1972.
- J. Kostiner., ed. Tribes and state formation in Middle East. Berkeley: University of California, 1982.
- Karpat, Kemal H., ed. Political and Social Thought in the Contemporary Middle East. New York: Praeger Publishers, 1982.
- Lackner, Helen. A House built on Sand, a political economy of Saudi Arabia. New York : Ithaca Press. 1978.
- Landen, Robert G. The Emergence of The Modern Middle East. New York: Van Nostrand Co, 1970.
- Lapidus, Ira M. A History of Islam. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Lenczowski, George. The Middle East in World Affairs. Ithaca: Cornell University Press, 1980.
- Lewis, Bernard. The Middle East and the West. New York: Harper & Row Publishers, 1966.
- Malone, Joseph J. The Arab Lands of Western Asia. New Jersey: Prentice - Hall, 1973.
- -____________. The Emergence of Modern Turkey. London: Oxford University Press, 1968.
- Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid. Egypt in the reign of Muhammed Ali. London: Cambridge University Press, 1984.

- Paul Fesh. Constantinople aux derniers jours d' Abdul Hamid. Paris, 1907.
- Robinson, Ronald., et al. Africa And The Victorians The Climax Of Imperialism In The Dark Continent. New York: St. Martins Press, 1961.
- Shaw, Stanford J. History of the Ottoan Empire and Modern Turkey, 2 Vols. London: Cambridge University Press, 1976.
- Vatikiotis, P. J. The History of Egypt From Muhammad Ali To Sadat. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980.

**( د ) المقالات باللغات الأوربية :**

- Dawn, C. Ernest. "The Rist of Arabism in Syria". The Middle East Journal, Vol No.XVI, 1962: 145-168.
- Inalcik, Halil. "Capital Formation in the Ottoman Empire". Journal of Economic History, Vol. 29, No. 1, March 1969: 69-81.

# الشوكانية الوهابية

فى الآونة الأخيرة رفعت سلطة المعرفة فى اليمن الموحد شعاراً كبيراً فى محتواه «صنعاء عاصمة للثقافة العربية» ، بالنسبة لى لم يكن سوى شعاراً ضئيلاً فى مضمونه الرامى إلى تكريس ثقافة الاستهلاك والعولمة الهابطة . هنالك لم يبق أمامى سوى خيار واحد، هو البحث المضنى عن ناشر عربى يفى بالغرض المطلوب ، دون الحاجة لاستئذان حاجب السلطان الثقافى وإملاءاته السياسية المغرضة . وقد وفقنى الله فى هذا المسعى بالعثور على ناشر عربى أصيل ( مكتبة مدبولى ) ، وصاحبها الطيب الحاج محمد مدبولى والذى تكفل بطباعة هذا الكتاب دون شروط مسبقة .

منذ ذلك التاريخ ، عقدت العزم على إعداد المادة التاريخية العلمية لموضوع بحثى هذا ، فى عامنا هذا ، تحت هذا العنوان : الشوكانية الوهابية تيار مستجد فى الفكر العربى الحديث . ومن يقرأ فصل من فصول هذه الحياة السياسية العربية المتردية فى زمننا الغراب هذا ، قطعاً سيواجه مشكلة عويصة فى ترجمة أفكار أولئك النفر من الرواد الأوائل الذين اكتووا بنار السلطان ومقالب حاشيته . ومن يتفحص بالذات مصنفات شيخ الإسلام محمد بن على الشوكانى، الذى عاصر بدوره دعوة الشيخ الفاضل محمد بن عبد الوهاب النجدى ، سوف يكتشف بيسر وسهولة أن الفكر العربى قبل وبعد عصر النهضة العربية الحديثة المغيبة ، لا تزال تعبر عن واقع سياسى واجتماعى بائس يدعو للتشاؤم أكثر منه للتفاؤل .